ANTONIO ROSMINI

BREVE SCHIZZO
DEI
SISTEMI DI FILOSOFIA MODERNA
E DEL
PROPRIO SISTEMA
E
DIALOGO SU LA VERA NATURA DEL CONOSCERE

CON PREFAZIONE, INTRODUZIONE E NOTE
DI
CARLO CAVIGLIONE

LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE
—
1913

PREFAZIONE

Antonio Rosmini Serbati, nato a Rovereto il 25 marzo 1797 e morto a Stresa il 1° luglio 1855, fu, senza dubbio, il più grande dei filosofi italiani del secolo XIX. Suo carattere precipuo è l'universalità della mente filosofica; egli infatti in circa una cinquantina di volumi si provò in tutti i campi delle scienze filosofiche, dalla Gnoseologia alla Psicologia, all'Etica, al Diritto, alla Teologia naturale, ecc., e conobbe con rara penetrazione i filosofi che lo precedettero o gli furono coetanei. Egli tenne ad essere e fu realmente un filosofo italiano, *perchè, sebbene traesse partito dal pensiero dei pensatori d'oltre Alpe, mai se ne lasciò signoreggiare.*

Quelli che vennero dopo di lui e si atteggiarono a suoi giudici, ora lo dissero un platonico, ora un kantiano, ora un hegeliano, ora un seguace di S. Tommaso, epperò uno scolastico, ma lo stesso disparere dimostra che se egli fece tesoro delle verità messe in luce da tutti questi filosofi

seppe essere se stesso, talchè come oggi ci riferiamo a Platone, a Kant, a Hegel, ecc. come a tipi di filosofi originali, così presto o tardi gli uomini studiosi penseranno a Rosmini come a un filosofo del tutto originale che non si può far entrare negli schemi precedenti e che per la vigoria e novità del pensiero brilla come stella di prima grandezza, quasi come un sole che non trae da altro la luce, ma emana luce propria.

Riassumere il suo pensiero in poche pagine è pressocchè impossibile. Egli, del resto, ha esposto le linee fondamentali del proprio pensiero in un lavoro inserto nella Storia universale *del Cantù e pubblicato poi a parte con riferimenti alle opere in cui tratta in disteso i singoli argomenti, col titolo di* Sistema filosofico di A. Rosmini Serbati *(1); ma anche questo lavoro è alquanto particolareggiato e qua e là diffuso, e il linguaggio che usa esige, a volte, una certa conoscenza della filosofia. Lo schizzo che presentiamo, al contrario, è brevissimo e facile; fu scritto da Rosmini per due giovani artisti, a istanza del cardinale Tosti, come risulta da una lettera del medesimo cardinale al Padre Bertetti, dell'ordine religioso rosminiano.*

Questo schizzo che può servire a dare una prima idea del sistema rosminiano, fu poi pub-

---

(1) Torino. Unione Tip. 2ª ediz. 1911.

blicato in una Rivista filosofica d'indole rosminiana, intitolata La Sapienza *(1) la quale ebbe non lunga vita a causa della guerra che a Rosmini e ai Rosminiani fu mossa, e durò a lungo, da parte di ecclesiastici e specialmente da parte dei Gesuiti, eterni persecutori di qualcuno (2). In seguito fu pure stampato in appendice a una vita del Rosmini, scritta in inglese dal Padre G. Lockhart e pubblicato a parte, in inglese (3); poi, voltato in francese, fu pubblicato altre due volte in questa lingua (4). In italiano, oltrecchè nella citata Rivista e come estratto della medesima, si trova in appendice alla traduzione della vita di A. Rosmini del P. Lockhart, fatta da Luigi Sernagiotto (5). Non ostante queste ripubblicazioni era difficilissimo ormai trovare copia di questo breve, ma utile scritto del Rosmini avente il pregio di mettere in chiaro, e brevissimamente, alla portata di*

---

(1) Anno III, Fascicoli 5 e 6 (1881).

(2) Notevole è il fatto che i Gesuiti prima ebbero in onore e lode la filosofia rosminiana, ma incominciarono poi a perseguitarla quando si palesò l'intento di Rosmini di fondare anch'egli un ordine religioso, e criticò, in una sua opera, certe loro dottrine intorno alla morale.

(3) Londra, 1888. Con introduzione del citato P. Lockhart.

(4) Prima negli Annales de Philosophie chrétienne *(1882) poi, nel 1883, con l'introduzione del Lockhart, dalla « Librairie de la societé bibliographique ».*

(5) Venezia, 1888.

tutti, l'idea fondamentale della sua filosofia confrontandola con quella degli altri: parve bene perciò ristamparlo, trattandosi d'un filosofo italiano di grande merito e che in molte verità precorse i tempi.

Molte sono infatti le idee moderne accettate come nuove e che pure furon già sostenute dal filosofo roveretano, sebbene in generale ciò non si sappia. Non è possibile farne qui una rassegna, nè potrà ciò risultare dal presente schizzo, ma il medesimo potrà invogliare e introdurre il lettore a più largo studio e se ciò avverrà, crediamo di aver fatta opera non priva di merito.

Abbiamo poi creduto bene aggiungere un dialogo del medesimo filosofo, sopra la vera natura del conoscere umano. Esso è tratto dall'opera intitolata « Il Rinnovamento della Filosofia in Italia » che il Rosmini scrisse in risposta al libro del Mamiani: « Del Rinnovamento della filosofia antica italiana » che tendeva ad impugnare la sostanza delle teorie del Roveretano. Tal volume del Rosmini è una specie di commento e spiegazione della sua opera fondamentale « Nuovo Saggio sull'origine delle idee » e fra le grandi sue opere è delle migliori per l'elevatezza della speculazione, per la nuova luce in cui le sue teorie sono presentate, per il sapore d'italianità spiccatissimo, per la libertà santa del filosofare. L'argomento centrale è ancora la natura e l'o-

rigine delle idee, il problema, quindi, della conoscenza: ma l'autore vi si mostra maggiormente consapevole dell'intimo nesso tra la gnoseologia e l'ontologia. Il volume fu pubblicato la prima volta nel 1836 a Milano; ne furono fatte altre tre edizioni, la quarta e ultima è postuma, ma preparata con miglioramento dall'autore stesso (1). Il dialogo che ne abbiamo estratto, nel volume porta il titolo di « Sola confutazione possibile dello scetticismo », ma siccome questa confutazione dall'A. è dedotta, quasi corollario, da un esame attento della natura del conoscere, abbiamo creduto bene, staccandolo dal contesto, cambiarne in questo senso la denominazione. Si sa che il problema della conoscenza è quello centrale della filosofia. Offrendo uno schizzo della filosofia rosminiana, era opportuno aggiungere un breve scritto del R. che descrive e lumeggia la vera natura del conoscere.

---

(1) Lodi 1910. Off. Tip. L. Marinoni. Intorno a quest'opera parlai diffusamente, nelle mie Note Filosofiche *del 1. Dic. 1910, nella* Rassegna Nazionale.

INTRODUZIONE

Sommario. *Il significato dell'opera filosofica di A. Rosmini. Carattere dell'anima sua. Il suo atteggiamento di fronte agli altri filosofi. Il suo programma. I suoi critici. Il contenuto dei due presenti scritti.*

L'opera filosofica di A. Rosmini anzitutto è una lotta contro il sensismo. È stato detto che il Rosmini ha costruita una filosofia in certo senso ad usum Delphini, *cioè ad uso dei credenti; si è aggiunto che se non avesse avuto la preoccupazione del Dogma, avrebbe fatto di meglio, e che non ostante la volontà ferma di salvare il Dogma, la sua forza raziocinativa qua e là si rivendica e contradice alle concessioni fatte ad esso Dogma.*

Se qualche cosa di vero c'è in questo asserto esso si riduce a ben poca cosa, chè anzi propriamente il Rosmini dalla propria forza razionale fu determinato ad andar contro corrente. Se la sua mente fosse stata così servile, come da taluno si volle far credere, non avrebbe lottato ab initio *contro l'andazzo delle scuole filosofiche cattoliche, non avrebbe sì aspramente lottato contro il sensismo gesuitico in voga nelle scuole dei semi-*

nari cattolici, non avrebbe polemizzato contro una scuola di morale favorita dai Gesuiti e appellantesi all' autorità di S. Alfonso de' Liguori o contro certe interpretazioni di S. Tommaso che parevano giuste in quelle scuole ammalate di sensismo. Qui, a proposito di questo Dottore della chiesa cattolica, è interessante e istruttivo e tale che chiude la bocca agli avversari, l' atteggiamento libero del Rosmini, che ove le esigenze razionali lo richiedevano non esitava a rifiutarne apertamente i filosofemi, non ostantecchè l' opinione corrente facesse di S. Tommaso un autorità indiscutibilmente ortodossa: « Se S. Tommaso avesse fatto incominciare il lavoro dello spirito umano dall' analisi, *in luogo che dalla* sintesi, *sarebbe incappato in un errore grossolano assai... È S. Tommaso che, dicendo questo, intendo difendere e non me stesso » (1). Dunque la sua posizione nella filosofia è anzitutto lotta contro il sensismo, perchè tale lotta ei vede necessitata dalla ragione, dalla verità, ed egli qua non si cura dell' avversione che glie ne può venire da parte della filosofia ufficiale cattolica. Ma a lui non basta combattere il sensismo. Il soggettivismo messo in voga dal Kant o meglio, forse, da quei divulgatori del Kant che si fermarono alla* Critica della ragion pura *o dal Kant seppero solo trarre quella nuova concezione che*

---

(1) A. Rosmini. Il rinnovamento della Filosofia, ecc. *Quarta ed. Lodi 1910, pag. 639.*

fa dell' uomo il centro dell' universo, il soggettivismo, dico, è un altro punto di mira su cui il Rosmini dirige i suoi strali. Egli accetta bensì dai sensisti e dai soggettivisti, come da tutti i sistemi filosofici, i loro elementi veri, ma trova che essi sistemi peccano per difetto. Ma non basta non peccare per difetto, bisogna altresì non eccedere; il principio eminentemente scientifico, che il Rosmini intende applicare alla sua filosofia è « non ammettere se non il necessario e sufficiente a spiegare i fatti ». Tal principio egli inculca specialmente nel primo volume del Nuovo Saggio sull' origine delle idee, *ove non solo critica e vaglia e combatte il sensismo (Condillac, Locke, ecc.), il soggettivismo (Aristotele, Kant, ecc.), ma altresì le filosofie che peccano per eccesso (Platone, Leibnitz, Malebranche, ecc.) e anche qui eccolo fare le sue riserve, se occorre, davanti alla filosofia dei SS. Padri e dei Dottori della chiesa. Dunque non fu mosso da cieco attaccamento alla filosofia* ufficiale *della chiesa cattolica a cui apparteneva, ma piuttosto da un amore sincero e verginale della verità; amore il quale lo indusse ad andar coraggiosamente contro corrente nella filosofia del tempo suo.*

L' opera sua pertanto ebbe essenzialmente questo significato, far ragione all' idea eterna contro il sensismo, il soggettivismo e l' empirismo puro, senza attribuire all' idea più di quello che è necessario e sufficiente a spiegare i fatti. Giac-

chè se ei rivendica i diritti dell'idea manomessi dai detti indirizzi filosofici, sa poi opporsi energicamente alle filosofie che chiama entusiastiche, le quali per salvare i diritti dell'idea disconoscono quelli dell'esperienza. Combatte perciò anche assai vigorosamente i post-kantiani, gli hegeliani soprattutto, e, tra noi il Gioberti. Contro Gioberti scrisse il volume Gioberti e il panteismo ; *contro Hegel, specialmente il* Saggio sulle Categorie e la Dialettica. *La sua filosofia ha elementi di vita inesauribili. Oggi che si tenta far risorgere un idealismo il quale si concilii col metodo e coi risultati dell'esperienza, essa risponde bene e rinfranca la veduta intellettuale del problema e della sua possibile soluzione. La moderna tendenza anti-intellettualista e lo stesso pragmatismo troverebbero in quella filosofia non pochi punti di contatto col vantaggio di veder conciliate le loro esigenze, in parte giustificate, colle esigenze che indiscutibilmente anche l'intellettualismo ha dalla sua. Pel Rosmini infatti i concetti sono rapporti della realtà coll'idea, non sono quindi realtà concreta; hanno un valore loro proprio, ed eterno, epperò divino, onde l'intellettualismo è in parte giustificato; ma se l'uomo singolo con un atto suo non fa valere in sè stesso quei rapporti divini veduti dall'intelletto, quest'ultimo non gli giova nulla praticamente, anzi gli è di danno in quanto lascia nell'uomo stesso una contraddizione, una dualità non risoluta in unità, dualità irrisoluta che è*

principio di inquietudine rimorso e malcontento; ecco qui delle ragioni per l' anti-intellettualismo. L' anima del Rosmini era molto comprensiva, molto aperta: è sua dottrina che ogni errore possiede almeno un bricciolo di verità (1) e anche quando gli vien fatto di polemizzare o combattere energicamente una filosofia, sente tosto il bisogno di rifarsi, attenuare le proprie espressioni, concedere un' interpretazione benigna che permetta di rilevare quella parte di vero appunto che è in ogni errore ed è condizione sine qua non *dell' errore. Gli è certo però che nell' atteggiamento assunto contro i filosofi è un poco parziale. Fu più benigno verso i filosofi che la chiesa cattolica ritenne alleati, più severo contro gli altri. Così gli accadde di vedere troppo sovente in S. Tommaso il proprio maestro e di interpretare Aristotele, il filosofo preferito dagli scolastici, quale un suo vero predecessore; al contrario fu meno condiscendente con Kant. Gli va però concessa l' attenuante che al suo tempo l' attenzione era rivolta alla* Critica della ragion pura *e non era ventilata l' idea d' una conciliazione teorica delle due critiche agevolata dalla terza cioè dalla* Critica del giudizio. *Forse*

---

(1) Difficilmente, dall' opuscolo che pubblichiamo, si potrà ricavare con chiarezza tal pensiero; il quale invece risulta dalla veduta complessiva di tutti i suoi scritti. In questo opuscolo infatti la natura delle idee non è messa così in chiaro come accade invece ad es. nel « Rinnovamento della filosofia » o in altre opere rosminiane.

oggi il Rosmini sarebbe più benevolo verso Kant, verso il Kant autentico intendo, non verso quello che si continuò nei post-kantiani i quali più che successori del Kant integrale, sono gli sviluppatori di certi punti isolati della filosofia kantiana (1) nè quello che i positivisti fecero proprio alleato. Ciò non significa tuttavia che Kant e Rosmini si equivalgano o siano sempre molto d'accordo; vuol dire solo che il Kant autentico e integrale è un filosofo migliore di quel del Kant che si rivela solo attraverso le critiche del Rosmini o solo attraverso la Critica della Ragion pura *e che le analogie tra la filosofia autentica kantiana e la rosminiana sono maggiori di quelle che il Rosmini stesso mise in luce, e che, al contrario il S. Tommaso e l'Aristotele che son messi innanzi dal Rosmini, talvolta appaiono migliori di quello che in realtà sono.*

Il sistema rosminiano di filosofia è il più completo che si abbia. Intendo parlare dei filosofi italiani. Egli aveva scoperto le tre forme dell'essere, essenzialmente unico, e la scoperta glie l'aveva fatta fare l'osservazione. *Dette forme erano per lui irreducibili, incomunicabili nel senso che quanto appartiene ad una forma non può* passare *nell'altra. Ho l'idea d'una statua; se plasmo tal statua non è avvenuta una tra-*

---

(1) Vedi C. Caviglione. Il Rosmini vero — *Saggio d'interpetrazione — Voghera. Officina d'Arti Grafiche, 1912.*

sformazione di un' idea in una realtà, l' idea rimase idea; solo che oltre all' idea ora c' è una realtà che corrisponde a quell' idea. La realtà a sua volta non diventa *idea. Vedo un areoplano; ne ho subito l' idea, ma tal idea non è una trasformazione o una attenuazione delle sensazioni avute, quell' idea esisteva come idea prima che io la pensassi; infatti quell' idea è la possibilità, o, che in tal caso è lo stesso, la pensabilità dell' aereoplano.*

Ora v' è dubbio che quella possibilità o pensabilità non fosse prima che io *la pensassi? La possibilità o la pensabilità, cioè l' idea è eterna e non è trasformazione o sublimazione o attenuazione della realtà.*

Vi ha pertanto, secondo il Rosmini, la forma reale dell' essere ed è quella che agisce sul sentimento; es. il pane che io mangio; vi ha la forma ideale dell' essere ed è quella che esiste solo per la mente; es. l' idea del pane; vi ha infine la forma morale dell' essere e questa è una cotale relazione tra la realtà e l' idea, è l' amore *o la* carità *a cui si riduce, pel Rosmini, tutta la moralità. C' è anche, secondo lui, l' unità delle tre forme le quali egli chiama anche* categorie, *ed è l' essere essenziale o indeterminato, da noi intuito e divino cioè attinenza di Dio, ma, appunto, l' essenza stessa dell' essere esige pure le tre forme o categorie; l' unità è termine correlativo di una molteplicità.*

Perciò, secondo il Roveretano, la filosofia va

divisa principalmente in tre parti: quella che tratta dell'Idea (Ideologia e Logica), quella che tratta del Reale (Psicologia, Cosmologia e Teologia naturale), quella che tratta della Moralità (Agatologia, Etica, Ascetica, Diritto, Politica, ecc). La Teosofia in certa maniera corona l'opera perchè tratta dell' essere uno e trino, cioè dell' essere in sè, e nelle sue forme e delle relazioni delle sue forme. Non si può secondo il Rosmini e secondo ragione trattare filosoficamente una forma dell' essere senza riferirsi anche alle altre in qualche misura; perciò le scienze filosofiche che trattano ad es. delle forme ideali dell' essere devono pure riferirsi alle altre due forme, se no rischiamo di trattare un oggetto fittizio, creato dall' astrazione; nel fatto le forme sono in rapporto e non bisogna dimenticare questo rapporto. A coronare l' opera filosofica ci vuole adunque anche uno studio che abbia per oggetto quei rapporti direttamente, ed esamini la struttura completa dell' essere in sè e nelle sue forme. Ci vuol adunque un'Ontologia; scienza la quale si può anche denominare Teosofia per la ragione che l' Essere assoluto da cui trae origine e dipende ogni esistenza è Dio. Il programma fu dal Rosmini quasi interamente attuato. Dico quasi interamente perchè ad es. la Teosofia, opera in cinque volumi, è postuma, non ultimata e, molto meno, riveduta dall'A. Abbiamo però il sufficiente per poter integrare il suo sistema complesso e grandioso.

Un cenno d' abbozzo integrale di esso, fra l'altro, è contenuto nel Sistema filosofico *già ricordato.*

Critiche aspre al Rosmini non mancarono; quelle che gli furon mosse mentre viveva giovarono agli studi in quanto quasi tutte gli diedero occasione di chiarire e sviluppare il suo pensiero. Il tempo poi fa giustizia e oggimai l' orizzonte è più sereno. L' alto valore di A. Rosmini, la profondità delle sue vedute, la vitalità delle sue dottrine sono riconosciute dai migliori tra i filosofi viventi; non so chi oserebbe negarli apertamente; soltanto sono differenti i gradi di simpatia, di fiducia e venerazione con i quali si va a lui. B. Croce, il filosofo più in vista pur essendone, in idee, molto discosto, non dubita dell' alto valore di questo maestro; il suo amico G. Gentile ne sostiene molte dottrine pur modificandole e dimezzandole; De Sarlo ha anche scritto un volume per dimostrare la vitalità e la modernità delle sue vedute in Psicologia e, degli attuali insegnanti universitari, è il più genuinamente rosminiano; B. Varisco, a un occhio vigile appare oggimai rosminiano in non poche delle sue concezioni (1) ecc., ecc. I critici di Ro-

---

(1) Ed era partito da idee quasi positiviste come a dire opposte. Ma il Rosmini aveva sempre fatto giustizia ai diritti dell' esperienza galileiana e sebbene opposto al positivismo, perchè metodo falso che incomincia dal dimezzare la realtà e decapitare i fatti, aveva sempre innalzato il rispetto ai fatti, era anzi partito da un esame integrale dei medesimi. « La mia dottrina, credo io — scrive il Varisco nel

smini più accaniti furono sempre quelli che si dànno per difensori della filosofia cattolica; nemo propheta in patria: *tuttavia anche tra i cattolici qualche caso di resipiscenza non manca. Notevole la dichiarazione dell'onesto vescovo Monsignor Bonomelli: in quel sistema* la mente s'adagia come nella verità. *È dunque un tempo di bonaccia, nella sostanza; è quindi un tempo opportuno per invitare il giudizio sereno degli studiosi sull'opera del nostro più grande filosofo.*

In Francia un giovane scrittore, nel 1908, faceva opera di divulgazione della Filosofia del Roveretano pubblicando un volume su Rosmini (Paris. Alcan) e si meravigliava del silenzio in cui era lasciato all'estero tal pensatore eminente. Pur troppo il Palhoriès, autore di quel volume, se penetrò bene certi punti della filosofia rosminiana e seppe condensarli con rara maestria, non capì e perciò alterò sostanzialmente le idee del filosofo specialmente sulla essenza della moralità. Egli promette un'altra edizione di questo suo lavoro, per altro pregevole, e tutto fa sperare che egli terrà conto delle critiche mossegli da più parti (tra gli altri dal Boutroux che a mio credere colse nel segno) (1).

« Conosci te stesso », pag. 204 — non è che uno sviluppo logico del principio rosminiano ». Sulla filosofia del Varisco in rapporto con quella del R. si possono vedere le mie Note filosofiche *del 16 marzo 1913 in R. N.*

(1) Vedi Revue de Métaphysique et de Morale, *Mars 1909;*

È anche bene, che nel movimento estero verso il Rosmini noi non ci lasciamo precorrere, e a questo intento, nel suo poco, spero abbia a giovare questa pubblicazione che presentiamo agli italiani augurandoci che per molti serva d'introduzione a uno studio diretto sulle opere del filosofo nostro.

Il primo dei due scritti che offriamo verte principalissimamente sopra il problema dell'origine delle idee, il problema pure fondamentale del Nuovo Saggio. *Il R. parlò alla cultura d'altri tempi; di ciò bisogna tener conto. Non è punto una ragion sufficiente per riporlo fra le anticaglie, altrimenti ugual cosa dovremmo fare anche di tutti i suoi coetanei e, a titolo maggiore, di quanti l'hanno preceduto, pazzia!; ma è ragione a non meravigliare se alcuni problemi sono da lui presentati in un aspetto un po' differente da quello prevalso poi. Ci spieghiamo quindi perchè il problema della conoscenza è da lui considerato come il problema dell'innatismo o non innatismo delle idee (1). E risolve il problema nel senso che sarebbe innata una sola idea, quella dell'* essere. *L'aspetto, la veste del pensiero non è la sostanza e non cambia la sostanza. Ci sarebbe, intanto, anche ragione per conservare la stessa denominazione, ma se consideriamo che*

---

del volume del Palhoriés feci una recensione critica in « La Cultura » 1° maggio 1909, e un'altra più particolareggiata in « La Cultura filosofica » marzo-aprile 1909.

(1) È da lui considerato anche *così, ma non solo così.*

tale idea innata è anche indeterminatissima, secondo il R., tale quindi che non se ne può dir nulla se non si mette in rapporto coi dati dell'esperienza cioè col senso che ne rende possibile la determinazione, si vede chiaro ch'essa è la condizione trascendentale del conoscere, secondo la terminologia kantiana che è prevalsa. Il Rosmini non la chiama categoria, ma risponde bene, per certi lati, alla natura delle categorie cercate da Kant. Il R. chiama invece categorie i modi dell' essere (cioè l' idealità, la realtà e la moralità o libertà) ma, appunto, noi dobbiamo badare non tanto alle parole quanto al pensiero voluto esprimere. La ragione principale per cui si potrebbe tuttora denominare idea l' essere indeterminato, è l' oggettività di essa rispetto ai singoli soggetti empirici; ma c' è chi crede che in tal senso si debbano considerare anche le categorie kantiane; cosa molto discutibile, ma lo stesso dubbio è argomento ad accostare di più i due filosofi, non solo, ma altresì ad affermare ancora legittima la stessa denominazione di idea adoperata dal R. e vivo tuttora l' aspetto in cui da esso fu considerato il problema. Del resto quell' idea, dal R. è pur considerata come « forma » e come l' elemento « a priori » del conoscere, ch' egli riduce, per così dire, ai minimi termini. Quindi egli non solo tratta problemi sempre vivi, pur sotto vesti mutate, ma ancora usa spesso un linguaggio che ci è famigliare e non è nemmeno a esagerare circa le vesti mutate. Si potrebbe aggiungere

di più e che cioè non rare volte precorre i tempi, ma a discorrerne si andrebbe troppo per le lunghe. E che direste se affermo che moltissimi problemi da lui trattati o di volo toccati, riagitati e discussi sarebbero a gran profitto della cultura d' oggi? Qualche esempio di tali problemi il lettore troverà pur nel dialogo che facciamo seguire allo Schizzo; ove incidentalmente si parla del principio dell' azione e della reazione applicato al conoscere, al sentire e alla stessa meccanica ed è dimostrato non valevole interamente neppure nella meccanica.

Del contenuto di tale dialogo è bene dir ora qualcosa a completamento e chiusa di questa Introduzione. In esso il R. adopera il metodo che vuole applicato a tutta la filosofia, quello dell' osservazione e dell' analisi dei fatti, senza preconcette teorie, schivando quell' abbandonarsi tosto ad esercizi di logica astratta o di dialettica, fonti di infiniti errori in filosofia quando appunto non siano preceduti da un esame analitico integrale e veramente oggettivo dei fatti come sono. Egli osservando con sguardo penetrante e circospetto l' atto conoscitivo ne rileva per primo distintamente la vera natura. Per esso non vale l' adagio: « all' azione risponde la reazione » nè l' altro: « gli atti sono ricevuti sotto la forma del ricevente ». Se la vera natura del conoscere sta in uno spirituale accogliere l' oggetto senza alterazione di sorta; l' alterazione o l' imposizione d' una qualsiasi forma sog-

gettiva *solo è vera per il* sentire (1). *Di qua la totale eterogeneità del sentire e del conoscere. Il Rosmini mise in luce che rispetto al conoscere sussiste quella relazione speciale che il Bonatelli chiamerà « specchialità » e la dottrina del R. e del Bonatelli rimane salda e difesa da solidi argomenti anche di fronte all'andazzo moderno che nel conoscere vede al contrario una cotale creazione progressiva dell'oggetto stesso, cioè la verità. Onde poi si parla della verità che si va via via facendo. Il vero è che via via si va conoscendo, e rispecchiando, quindi, dal conoscere nostro; l'atto soggettivo del conoscere umano è in continuo sviluppo, ma la verità è immutabile e intendiamo parlare della verità ideale, non della verità storica che più propriamente è a dirsi un organismo di* cose vere. *Le verità ideali sono le possibilità o intelligibilità (R. le chiama anche* essenze) *epperò in sè non sono in verun modo* fatte, *ma semplicemente ed eternamente* sono, *e precedono, come una condizione, i fatti. Non sono nemmeno quindi, mutabili, e quando crediamo che mutino c'illudiamo, perchè davanti alla nostra mente e relativamente a questa si moltiplicano, e quella idea che crediamo* mutata *è presente ancora accanto, per dir così, a quella che pensavamo prima rimasta im-*

---

(1) Il R. chiama l'idea dell'essere forma *del conoscere, ma l'intende come* oggettiva, *come intuita, epperò contrapposta al soggetto: quindi per essa non vale la presente considerazione.*

mutata: ed è solo così che è possibile lo stesso errore di credere nella mutazione o nella evoluzione delle idee. Accorgersi della mutazione implica paragonare ciò che era prima con ciò che è dopo; occorre quindi che nulla si perda. Se n' era accorto lo stesso Aristotele, e prima di lui ben lo videro i Pittagorici che con pensiero profondo paragonarono le idee ai numeri. Le possibilità poi sono necessarie (vale a dire è impensabile il loro contrario) epperò la nostra conoscenza, rispetto ad esse, tocca l' assoluto; rispetto ad esse perciò, non ha senso parlare di alterazione o di forma soggettiva loro imposta dal nostro spirito; il quale perciò non fa altro che cogliere, per così dire, la loro presenza, intuirle.

Invece nel sentire vale il principio della forma soggettiva, ma va applicato bene senza dargli un significato troppo più esteso di quello che la genuina osservazione dei fatti consentano. Ma appunto perchè nella sensazione ha il suo valore quel principio, essa, dice il R., è piuttosto il segno della cosa conosciuta che non la cosa conosciuta stessa. Dirà qualcuno: « ecco qua ancora il fantasma della cosa in sè, a lato o sotto il fenomeno », ma che perciò? Modernità di cultura non è sinonimo di verità e s' ha piuttosto da badare alle argomentazioni del Rosmini, chè se esse sono valide, son vere le conseguenze; ancora che non gradite ai contemporanei. L' esistenza della cosa in sè è conseguenza logica

dell'avere la sensazione una forma soggettiva; questa fa sì che la sensazione abbia solo più natura di segno o indizio di altro.

Applicando i principii logici, che sono ideali epperò di valore assoluto, noi vediamo la necessità che la sensazione abbia il suo complemento, abbia una causa, in altro, e affermiamo perciò quest'altro; che sarà per noi come una x incognita che tentiamo di determinare sperimentandone gli effetti e ragionandoci su. Soggetto e oggetto sono termini relativi, e non ci saremmo mai accorti della soggettività se non conoscessimo anche qualche oggettività. Sennonchè l'oggettività vera a noi nota risulta solo di possibilità e di rapporti logici coll'idea o categoria dell'essere (1): invece la sensazione è reale, epperò se è soggettiva, com'è di fatto, non si concepisce se non come segno di oggetti reali che trascendono in qualche modo la sensazione stessa, rimangono nascosti cioè all'esperienza. Ecco il diritto del noumeno o cosa in sè. Dicono: è assurdo che l'uomo possa parlare di cosa che è nascosta al suo conoscere e lo trascende, ciò implicherebbe contraddizione; nel fatto stesso che l'uomo dice limitato il suo conoscere trascende i limiti che suppone. L'argomento non farebbe una grinza... se ci fosse una sola maniera di conoscere. Se noi non aves-

---

(1) Non è forse ciò che appunto la moderna filosofia delle scienze ha posto in chiaro?

simo altra specie di sensazioni che le visive, mai sospetteremmo che oltre al veduto vi fosse il visibile; ma perchè abbiamo altre sorta di sensazioni, ci accorgiamo che c'è il visibile il quale non coincide con il veduto, ci accorgiamo quindi che il campo visivo è limitato. Del pari se l'uomo avesse un solo modo di conoscere, non si accorgerebbe dei limiti del suo conoscere, ma poichè egli intuisce *le possibilità o idee, e, inoltre, percepisce della realtà, s'accorge che possibilità e realtà percepita non coincidono, e a buon diritto afferma che ci sono possibilità di cui non è consapevole e che ci sono realtà che non sono interamente percepite da lui. Non è punto assurdo che l'uomo s'accorga che certa realtà percepita per essere* possibile *esiga altra realtà non percepita, e affermi quindi il* noumeno. *La negazione assoluta della* cosa in sè *derivò dal non aver posto in rilievo che nel conosciuto bisogna distinguere la forma ideale e la forma reale dell'essere, a cui corrispondono nel soggetto conoscente due atti conoscitivi ben distinti l'* intuizione *e l'* affermazione, *quella corrispondente alle idee o possibilità pensate, questa alla realtà. Tali distinzioni sono capitali nel sistema rosminiano epperò in esso parlare di cose in sè e di limiti del conoscere è legittimo e razionale; e siccome quelle distinzioni sono fatte col metodo dell'osservazione dei fatti e queste credenze nei limiti intrinseci al conoscere umano e nell'esistenza di noumeni hanno profonde radici nel-*

l'animo umano, epperò una certa garanzìa di non essere proprio senza fondamento razionale, così ritengo ben degna di seria meditazione e studio anche oggi la dottrina che il R. ha svolto in proposito.

PRINCIPALI OPERE FILOSOFICHE
DI A. ROSMINI

Sistema Filosofico di A. R. S. Con prefazione di C. Paganini e riferimenti alle Opere dell'A. Torino, Un. Tip. 2ª ediz., 1911.

Si trova anche, senza riferimenti, nella *Storia Universale* del Cantù, per la quale fu scritto, e, con altri scritti, in un importante volume, intitolato *Introduzione alla Filosofia* (Casale, 1850).

Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee. Sesta ediz. Intra, 1875-77.

La prima ediz. è in quattro volumi anonima (Roma, 1830), le altre sono in tre volumi col nome dell'A. Alla quinta ediz. (Torino, 1850-51) è premesso un preliminare *molto importante* dell'A. alle opere ideologiche e alla sesta ediz. è anche aggiunto un indice analitico. Esistono una trad. francese (Parigi, 1844) ed una trad. inglese (Londra, 1883).

Il *Rinnovamento della Filosofia in Italia proposto da C. T. Mamiani della Rovere* ed esaminato da A. R. S. quarta ediz. postuma (preparata dall'A.) Lodi, 1910. È un'importante commentario alle dottrine contenute nel *Nuovo Saggio* e vi si trova anche una lucida esposizione della Filosofia di S. Tommaso, non che una tavola sinottica intorno al Criterio della Certezza.

Logica. Seconda ediz. Intra, 1878.

Saggio storico critico sulle Categorie e la Dialettica. Opera postuma. Torino, 1883. Volume notevole perchè in esso l'A. determina il proprio pensiero di fronte alla filosofia tedesca, segnatamente a Hegel.

Antropologia in servizio della scienza morale. Seconda ediz. Intra, 1847.

Psicologia. Volumi due. Terza ediz. Milano, Hoepli, 1887. La prima ediz. è del 1850 (Novara) ma l'opera fu scritta assai prima. Il primo volume contiene anche un'Appendice sulle sentenze dei filosofi intorno alla natura dell'anima; il secondo un'esposizione d'una dottrina delle malattie che può interessare assai anche i medici.

Compendio di Etica e Breve storia di essa. Roma, 1907.

Filosofia della Morale. Sec. ediz. Intra, 1867.

Filosofia del Diritto. Volumi due. Sec. ediz. Intra, 1865-66.

Teosofia. Volumi cinque: 1849-1874.
I primi tre volumi furono pubblicati a Torino, gli altri a Intra.

I — IL LOCKE

(1632-1704)

Il Locke tolse a sciogliere il problema dell'origine delle idee. Egli disse che tutte le idee venivano dalla *sensazione* e dalla *riflessione*. Per riflessione intendeva il lavoro della facoltà dello spirito umano sulle sensazioni. Negò conseguentemente che vi fossero idee innate. Per idee innate s'intendono *cognizioni che l'uomo ha in sè stesso per natura.*

II — IL CONDILLAC

(1715-1780)

La filosofia del Locke fu diffusa in Francia dal Condillac, il quale la modificò. Il Condillac tolse via la riflessione del Locke, e pretese ch'ella stessa non fosse che sensazione. In questa maniera si vantò d'aver semplificata la filosofia, riducendo tutte le cognizioni umane alla sola sensazione. Di conseguente egli pretese che l'uo-

mo avesse una sola facoltà, cioè la facoltà di sentire, e che la facoltà della memoria, dell'immaginazione, dell'intelletto e della ragione non fossero altro che diversi modi di sentire.

Questo sistema portò delle conseguenze nocevolissime alla morale e alla religione, perchè, non avendo l'uomo altro che la facoltà di sentire, ne veniva di conseguenza che il male e il bene non fossero che sensazioni piacevoli o dolorose, onde si faceva consistere la morale nel procacciare a sè stessi le maggiori sensazioni piacevoli, evitando le dolorose. Questo immorale sistema fu svolto in Francia dall'Elvezio, e in Inghilterra fu applicato alla prosperità pubblica dal Bentham capo degli *utilitaristi* (1).

III — IL BERCKELEI

(1684 - 1752)

Il Berckelei fu un vescovo anglicano di buona intenzione, educato nella scuola del Locke. Mentre altri deducevano dal sistema sensitivo del Locke il *materialismo*, egli intraprese di dedurne lo *spiritualismo*. Il che fa in questo modo. Am-

(1) Il Rosmini pure, per quel che riguarda la società *civile*, ammette che questa ha per fine il benessere umano in questa vita, solo che egli pensa non sia sufficiente il benessere materiale, ma ci voglia quel benessere che sgorga anche dall'esercizio libero della moralità e della religione.

mise come cosa già provata e ricevuta universalmente al suo tempo che tutto il sapere umano si riducesse a un complesso di sensazioni. Quindi egli fece osservare che le sensazioni non possono esistere che nell' essere sensibile, di cui elleno sono modificazioni ; le sensazioni adunque non son fuori dell' uomo, ma unicamente si trovano nell' uomo, nell' anima umana. Se dunque l' uomo altro non conosce che sensazione, gli oggetti del suo conoscere non sono fuori di lui, ma sono nell' anima propria, sono modificazioni dello spirito. Dunque tutto il mondo esteriore non esiste se non in apparenza ; esso non si compone che di sensazioni che nell' anima si manifestano come modificazioni della medesima. Questo sistema che nega l' esteriorità corporea e non lascia sussistere che i soli spiriti, fu chiamato *idealismo*. Il Berckelei applicò il suo sistema all' analisi dei corpi : enumera tutte le qualità corporee, e dimostra di ciascheduna che essa altro non è che una sensazione. Quindi conchiude che tutto ciò che noi conosciamo dei corpi si riduce a un complesso di sensazioni, e che perciò le dette qualità sono in noi stessi, e non fuori di noi come volgarmente si crede. Ne' suoi celebri *Dialoghi* fra Filonous e Filylas (1) si

---

(1) Ce n' è una bella traduzione di G. Papini. Bari, G. Laterza e Figli, 1909.

fa l'obbiezione onde ci vengano le sensazioni, e risponde dalla immediata azione che esercita Iddio sul nostro spirito. Egli dimostra coll'esempio dei sogni non essere necessario che v'abbiano presenti oggetti corporei, perchè noi acquistiamo la persuasione della loro presenza, perchè ne abbiamo il sentimento. Quindi la vita umana nel sistema del Berckelei altro non è che un continuo sogno, e fra la vita e il sogno vi ha solamente questa differenza: che nella vita le sensazioni de' varî sensi sono legate fra loro in un modo armonico e costante, laddove nel sogno riescono disarmoniche ed incostanti, di modo che le sensazioni o immagini visive, a ragion d'esempio, non hanno una corrispondenza con quelle del tatto.

IV — L'HUME

(1711 - 1776)

Anche l'Hume fu educato nella filosofia *lockiana,* ed ammise per cosa certa e senza esame il principio che tutte le cognizioni umane si riducono a sensazione. Ora, come da questo principio il Berckelei aveva derivato l'*idealismo,* così l'Hume derivò lo *scetticismo,* cioè il sistema di quelli che negano ogni certezza alle cognizioni umane. In questo modo egli lo dedusse: i ragionamenti dell'uomo, disse, s'appoggiano

sul principio di causa, il quale si esprime così: vi è l'effetto, dunque vi è la causa. Ma questo principio è falso ed illusorio, perchè la causa non può mai essere una sensazione, ma in caso che vi sia deve essere un ente attivo. Ora la sensazione non è un ente, ma la modificazione di un ente: non è attiva, ma passiva; dunque la sensazione non può essere mai la causa. Ma l'uomo non conosce che sensazioni, dunque non conosce mai nessuna causa: conosce sensazioni precedenti e susseguenti, ma ragiona falsamente quando crede che ciò che precede debba essere causa di ciò che sussegue, essendo falso l'argomento: *hoc post hoc, ergo propter hoc.* Dunque ogni qualvolta l'uomo parla di enti che suppone cause del mondo sensibile, egli presume di fare quello che non può fare, essendogli impossibile di arrivare, partendo dalle sensazioni, al conoscimento di qualunque causa. Questo sistema è manifestamente empio, perchè negando le cause, o mettendole in dubbio, nega o mette in dubbio anche l'esistenza della prima causa che è Dio stesso.

V — IL REID

(1710 - 1796)

Lo scozzese Reid fu atterrito dalle terribili conseguenze che dedussero dal sistema del Lo-

cke i due potenti ingegni del Berckelei e dell' Hume. Queste conseguenze che annientavano il mondo esteriore e la certezza delle cognizioni umane erano dedotte con tanto rigore di logica, che, concedute le premesse, non si potevano più rifiutare. Ma d' altra parte quelle conseguenze si opponevano al senso comune degli uomini e distruggevano la moralità e la religione, dunque non potevano esser vere. Il Reid ne conchiuse che il vizio doveva consistere nelle premesse, e che non si doveva accettare ciecamente il sistema del Locke, ma sottometterlo di nuovo ad un profondo esame per trovarvi il peccato nascosto. A questa impresa s' accinse con tutta la forza del suo ingegno, e finalmente credette di averlo trovato. Egli vide che il fatto della percezione umana non si fermava alla semplice sensazione. Se fosse vero che l' uomo non conoscesse altro che sensazioni, egli non potrebbe affermare che queste sole. Ma l' esperienza dice che egli afferma degli enti reali che non sono punto **sensazioni**: egli non crede di conoscere solo le modificazioni del suo proprio spirito, ma anche di conoscere inoltre delle sostanze diverse da sè stesso che esercitano una azione sopra di lui. Convien dunque dire che egli non abbia solamente la facoltà di sentire, ma che possiede oltre di ciò un' altra facoltà misteriosa che all' occasione delle sensazioni lo spinge e

costringe ad affermare un' esistenza al di là di queste. Ma in che modo si può spiegare una facoltà che afferma ciò che non si trova nella sensazione? l' oggetto di questa facoltà non dato dai sensi dove dimora egli? chi lo presenta allo spirito da percepire? Queste sono le questioni che si propose il Reid, e sono quelle che contengono il nodo della questione ideologica. Il filosofo scozzese vi rispose in questo modo: Non è da uscire fuori del fatto: il fatto ci dice che lo spirito umano percepisce la sostanza, e l' ente, cose che non cadono sotto i sensi, che sono differentissime dalle sensazioni, ma che tuttavia le percepisce in occasione delle sensazioni. Dunque è da dire che lo spirito umano abbia nella sua stessa natura un istinto che a ciò lo porta. Questo istinto ammettevasi come una facoltà primitiva, di cui non può darsi una ragione ulteriore. Vi ha dunque, secondo il Reid, una suggestione della natura, come egli si esprime, per la quale l' uomo è necessitato, quando riceve le sensazioni, di non fermarsi in esse, ma di passare coll' atto del suo pensiero alla persuasione che v' abbiano gli enti reali, che si dicono corpi, cagioni delle sensazioni medesime.

Mediante questa facoltà primitiva, che afferma o percepisce la stessa sostanza corporea, egli credette di aver confutato l' idealismo del Berckelei ed assicurata l' esistenza dei corpi, come

pure credeva d' aver confutato lo scetticismo dell' Hume riponendo il criterio della certezza nella facoltà primitiva della natura umana. Si lusingava altresì di aver conciliata in questo modo la filosofia col senso comune del genere umano, dal quale l' avevano deviata i filosofi inglesi.

Il merito della scuola scozzese sta nell' aver fatto i primi tentativi di far uscire la filosofia dal sistema sensitivo del Locke e del Condillac.

VI — IL KANT

(1724 - 1800)

Mentre pareva che la scuola scozzese avesse poste finalmente le solide basi del sapere filosofico, sorse il sofista di Konisberga a rovesciarle di nuovo e con maggiore rovina. Egli tolse in parola il padre della filosofia scozzese, e ragionò presso a poco così : Voi avete ragione dicendo che la persuasione che ha l' uomo dell' esistenza de' corpi non provenga dalle sensazioni, ma da una facoltà totalmente diversa di sua propria natura, per la quale l' istessa natura dello spirito umano l' obbliga ad affermare i corpi allorchè la sua sensitività riceve le sensazioni. Ora, se la cosa è così, la fede che noi abbiamo della esistenza dei corpi è un effetto della natura del nostro spirito. Dunque se il nostro spirito fosse conformato diversamente non sarebbe necessi-

tato ad affermare che i corpi esistono. Dunque la verità dell'esistenza dei corpi è soggettiva, cioè relativa allo spirito che la pronunzia, ma non è punto oggettiva, cioè a dire che ci sono i corpi, noi siamo obbligati ad ammetterlo, perchè siamo così informati e non possiamo resistere all'istinto della nostra natura che a ciò ci porta; ma non ne viene mica da questo che i corpi esistano in sè stessi, che abbiano una esistenza oggettiva indipendente da noi. Il Kant generalizzò questo pensiero a tutte le cognizioni umane, dicendo che essendo tutte atti e produzioni dello spirito, il quale non può uscire da sè, non potevano avere altra verità o certezza che soggettiva, e che quindi lo spirito non poteva mai assicurarsi se le cose fossero quali appariscono: egli osservò che tutti gli enti agiscono secondo le leggi della loro propria natura, e che le produzioni di questi enti tengono l'impronta di tali leggi. Se dunque le cognizioni sono prodotti dello spirito umano, anche esse debbono essere conformate secondo la natura e le leggi di questo spirito. E chi sa, diss'egli, che se v'avesse un altro spirito diversamente costruito dal nostro, non vedrebbe le cose tutt'altre da quelle che a noi appariscono? Egli addusse l'esempio di uno specchio che rende l'immagine secondo la forma delle cose che nello specchio si riflettono; di maniera che uno spec-

chio curvo, a ragion d'esempio, rende tutti gli oggetti allungati, uno specchio concavo li rende accorciati.

Lo spirito umano, adunque, dà le forme sue proprie agli oggetti delle sue cognizioni, e non riceve le forme dagli oggetti stessi. Ora l'ufficio del filosofo consiste nel trovare quali sieno queste forme, nell'enumerarle ad una ad una, e ciascuna descrivere colle sue proprie determinazioni. A tal fine non si richiede che osservare tutti gli oggetti dell'umano conoscere, trasportando le forme di questi oggetti nello spirito umano, e così rimovendo l'illusione *trascendentale*, per la quale l'uomo crede che le forme sieno dell'oggetto quando sono dello spirito stesso. Egli intraprese questo lavoro nella sua opera intitolata *Critica della ragion pura.* E condusse il lavoro nel modo seguente.

Egli disse che vi avevano due forme: l'una del senso esterno che si chiama spazio, l'altra del senso interno che si chiama tempo; vi avevano quattro forme dell'intelletto, che sono la quantità, la qualità, la modalità e la relazione; disse finalmente che vi avevano tre forme della ragione, che sono l'assoluta materia, l'assoluto tutto, l'assoluto spirito, cioè la materia, il mondo e Dio. Quindi egli pretendeva di conciliare insieme tutti i più opposti sistemi inventati dai filosofi. Li divideva in due

grandi classi, che chiamava dei dogmatici e degli scettici. I dogmatici eran quelli che ammettevano la verità e la certezza delle cognizioni umane; gli scettici erano quelli che negavano alle cognizioni umane ogni verità ed ogni certezza. Diceva che avevano ragione gli uni e gli altri: avevano ragione i dogmatici perchè esisteva una verità ed una certezza, ma soggettiva, cioè relativa all'uomo soggetto; avevano ragione gli scettici perchè non esisteva una verità ed una certezza oggettiva, cioè degli oggetti considerati in sè stessi, non potendo l'uomo conoscere di cosa alcuna come ella sia in sè stessa. Questo suo sistema lo chiamava *critico* perchè faceva la critica agli altri sistemi e alla stessa ragione umana; lo chiamava filosofia *trascendentale* perchè trascendeva i sensi e l'esperienza e sottoponeva alla critica tutto ciò che l'uomo crede conoscere al di là del mondo sensibile; ma nel fatto il sistema del Kant è un sistema:

1.° *Scettico,* perchè la verità e la certezza soggettiva ch'egli ammette non è verità nè certezza se non per abuso di parole.

2.° *Idealistico,* perchè non ammettendo l'esistenza de' corpi che soggettivamente, come produzioni dell'istinto e delle forme innate dello spirito umano, non li ammette se non in apparenza, negando loro un'esistenza propria. Di più, il suo sistema è l'idealismo trasportato dal

particolare al generale, quell'idealismo che il Berckelei aveva applicato ai soli corpi, l'Hume a tutti gli oggetti dell'umana cognizione, sieno corporei o spirituali, sieno concreti od astratti.

3.º *Ateo,* perchè se la ragione umana non può assicurarsi della verità assoluta ed oggettiva degli oggetti che le si presentano, non rimane più la possibilità di conoscere con certezza l'esistenza di Dio, divenendo anche Dio un'apparenza soggettiva; il che lo stesso Kant confessa apertamente facendo la critica a tutti gli argomenti recati dai filosofi per provare la divina esistenza e dimostrandoli tutti, come crede, inefficaci ed inutili (1).

4.º *Panteistico,* perchè in questo sistema non rimanendo più nulla eccetto lo spirito, che in virtù de' suoi istinti e delle sue forme produce ed affigura a sè stesso tutte le cose, ne viene che non esista se non una sostanza che è lo stesso soggetto umano, il quale porta tutto in sè stesso l'universo e lo stesso Dio; Dio di-

---

(1) A noi pare che qui il R. è troppo severo. La posizione del Kant era piuttosto questa: porre al riparo degli attacchi della scienza e della riflessione la morale e la religione. Credette di riuscirvi col provare che a quanto ha esistenza noumenica non possono essere applicate legittimamente le forme intellettuali cioè le categorie. Applicarle, per lui era cozzare nelle antinomie, e costringerci a conclusioni illusorie; ma non poterle applicare non era punto la negazione del noumeno stesso.

venta in tale sistema una modificazione dell'uomo.

5.° *Spiritualistico* e *Materialistico* ad un tempo, perchè quello che si dice materia è nell'oggetto *Uomo* come una sua produzione, e quello che si dice spirito è pure nell'oggetto *Uomo* come producente e modificante sè stesso, onde lo spirito umano viene ad essere spirito e materia ad un tempo (1).

VII — IL FICHTE

(1762 - 1814)

Il Fichte fu discepolo del Kant, e quando pubblicò la sua opera intitolata *La scienza della cognizione* credette dare una spiegazione scientifica del sistema del Kant. Ma il Kant non volle riconoscere in questa esposizione il suo sistema, e allora il Fichte si accorse d'aver inventato un sistema nuovo.

La differenza fra la *filosofia critica* e l'*ideali-*

(1) La *Critica della ragion pura* completata dalle altre due *Critiche* del Kant dà luogo a un sistema di filosofia che potrebbe chiamarsi del Dogmatismo morale, verso il quale il Rosmini sarebbe certamente stato più benevolo. Ciò non ostante molte delle gravi obbiezioni fatte dal Rosmini al Kant conservano il loro valore, e il Dogmatismo morale è una specie di scetticismo che il Rosmini respingerebbe come quello che non trae dalla Ragion pura e oggettiva la certezza del conoscere.

smo trascendentale, nome rimasto al sistema del Fichte, consiste in questo: che il Kant aveva detto bensì che l'uomo non può sapere se gli oggetti che gli appariscono sieno tali quali gli appariscono, ma non aveva esclusa la possibilità che fossero tali: potrebbero esistere indipendentemente dall'uomo, ma l'uomo non può accertarsene. Il Fichte negò al tutto questa possibilità, affermando che essi non possono essere altro se non produzioni dell'uomo stesso, argomentando così: Gli oggetti del conoscimento sono tutte produzioni dell'atto del conoscimento; ma l'atto del conoscimento è una produzione dello spirito umano: dunque anche gli oggetti sono produzioni dello stesso spirito. Ma questi oggetti sono il mondo, Dio e l'uomo, dunque queste tre cose altro non sono che produzioni che lo spirito rappresenta innanzi a sè come oggetti del suo conoscere. Il Fichte occupasi adunque nello spiegare come lo spirito umano produce da sè stesso tutte le altre cose. Egli dice che col primo pronunciato, colla prima creazione l'*Io* pone sè stesso. Prima che l'uomo dica *Io*, l'uomo non è ancora sotto la forma di *Io;* col secondo pronunciato, che è una seconda creazione, l'uomo pone il *non-Io*. Il *non-Io* è pel Fichte tutto ciò che non è *Io*, quindi il mondo esteriore, la divinità e qualunque oggetto del pensiero umano. Ora questi due atti, con cui

lo spirito pone l'*Io* e il *non-Io*, sono correlativi di modo che l'uno non può stare senza l'altro. Non può l'*Io* pronunciare sè stesso se non contrappone a sè una cosa diversa da sè, colla quale contrapposizione nega sè stesso e quindi si differenzia da tutto il resto. Non può pronunciare il *non-Io*, se al *non-Io* non contrappone l'*Io*, e quindi non lo apprende differente e distinto da sè stesso. Così il Fichte stabilisce una prima operazione dello spirito, che chiama anche intuizione, e che ha due rapporti o termini che si negano reciprocamente. Con questa prima operazione misteriosa egli intende spiegare non solo l'origine della cognizione umana, ma l'esistenza di tutte le cose.

Contenendosi sotto la denominazione del *non-Io* tutto quello che non è *Io*, il *non-Io* racchiude tanto Iddio quanto il mondo. Quindi arriva all'assurda proposizione che non solo il mondo sia una creazione dell'uomo, ma sia una creazione dell'uomo Iddio stesso. Questo sistema chiamasi il sistema dell'*idealismo trascendentale* perchè applica il principio idealistico del Berckelei a tutte affatto le cose, ne trae con una logica inesorabile tutte le conseguenze, e così ne discopre l'abisso ; dichiara pure non sussistere il dubbio che ne rimaneva nella *filosofia* critica del Kant non forse le cose avessero una sussistenza propria. Egli dunque fece ritorna-

re a scetticismo *dogmatico* lo scetticismo critico del Kant (1).

Da questo sistema del Fichte uscirono in appresso in Germania i due sistemi dello Schelling e dell' Hegel: il primo, il sistema dell'*identità assoluta*, il secondo, il sistema dell'*assoluta idea*. L'esposizione di questi sistemi qui si tralascia, non sembrando necessarî ad intendere quello che veniamo ad esporre, che è lo scopo di questo scritto.

VIII — CRITICA DE' SISTEMI PRECEDENTI

L'osservazione che fece il Reid al sensismo del Locke, del Condillac, del Berckelei e dell'Hume, era giusta perchè appoggiata sopra una più completa osservazione dei fenomeni dello spirito umano. In fatti se l'uomo non avesse che la facoltà di sentire, egli sentirebbe, ma non penserebbe. Il pensiero va al di là della sensazione, perchè si pensano anche le cose che non cadono sotto i sensi, si pensa la sostanza, la causa, gli spiriti. Dunque gli oggetti del pensare umano

---

(1) La filosofia postkantiana partendo da alcuni principi *isolati* del pensiero di Kant ne trasse le conseguenze logiche; però il sistema di Kant andava considerato nella sua interezza e così considerato, sebbene difettoso ancora, è migliore, contiene più di verità dei sistemi postkantiani.

non sono le semplici sensazioni, ma quello che è più difficile a bene intendersi, quantunque evidente, si è che il modo con cui si pensano le sensazioni è diverso da quello con cui si sentono. E nel vero il pensiero afferma la sensazione in sè stessa, e però l'afferma tanto se ella è presente quanto se ella è passata o futura. Io, a ragion d'esempio, penserò al grato odore della rosa fiutata ieri: la sensazione non è più presente, ma il pensiero è presente. Dunque non è la stessa cosa la sensazione e il pensiero della sensazione. Lo stesso si dica d'una sensazione futura: io vo ripensando alle grate sensazioni di cui godrò domani alla caccia o in un pranzo: le sensazioni non esistono ancora, e il pensiero già esiste. Dunque l'essenza del pensiero è diversa da quella della sensazione. Quando la cosa sia così, devo conchiudere che anche là dove sia a me presente tanto la sensazione quanto il pensiero della medesima, queste due cose tuttavia differiscono fra di loro e l'una è altresì indipendente dall'altra. E quante sensazioni non prova l'uomo senza che le pensi? specialmente se le sensazioni non sono molto vive, o sono abituali e molteplici come quelle che ha l'uomo in ogni momento della sua esistenza. Esse passano inosservate: la mente, massime se è distratta e occupata in altro, non dà loro alcuna riflessione.

Quindi non è punto incomprensibile che vi abbiano degli esseri puramente sensitivi, e degli altri che uniscono alle sensazioni il pensiero. I primi sono gli animali bruti, e i secondi gli uomini. Questo basta perchè il principio fondamentale del Locke e della sua scuola sia pienamente distrutto: egli ha confuso la sensazione col pensiero, e ha preteso di parlare di questo, mentre tutto ciò che diceva non si poteva applicare che a quella.

Ma se il Reid è riuscito facilmente a confutare il sensismo, egli andò poi ad urtare in uno scoglio. Perocchè nello stesso tempo che conobbe il bisogno di fondare una filosofia del pensiero e di porgere una spiegazione singolare di questo fenomeno, che non poteva in modo alcuno spiegarsi ricorrendo ai sensi, egli si appigliò al partito di dichiararlo un istinto d'indole particolare e sua propria, del quale è dotata l'umana natura. In questa maniera egli non conobbe del pensiero che la parte soggettiva e dimenticò la parte oggettiva. Quindi non arrivò a conoscere la vera natura del pensiero medesimo. Perchè il pensiero sta appunto in questo, che vi ha un oggetto presente al soggetto, il quale oggetto tuttavolta non si confonde mai col soggetto stesso, anzi da questo di continuo si distingue; e in questo distinguersi di continuo e necessariamente consiste il pensare, di modo

che, qualora potesse l'oggetto confondersi col soggetto, il pensare sarebbe incontanente perduto.

Di questo errore del Reid approfittò il Kant per rivocare di nuovo in dubbio non solo l'esistenza de' corpi, ma tutti affatto gli oggetti della cognizione umana, dicendo che tutti questi oggetti non sono altro che produzioni del soggetto venienti da un istinto irresistibile connaturale all'uomo, come abbiamo detto di sopra; di che procedette l'idealismo trascendentale del Fichte, che non è che il compimento logico del sistema del Kant. Ora, per conoscere questo errore profondo e fecondissimo d'altri errori, e finalmente del panteismo germanico, egli è d'uopo così argomentare: io so di non essere gli oggetti del mio pensiero; io so che gli oggetti del mio pensiero non sono io; per esempio, io so di non essere il pane che mangio, il sole che vedo, la persona con cui converso. Questo mi è evidente, perchè io sono così noto a me stesso, che se non mi fossi noto non sarei io. Dunque nessuna cosa può essere me senza che io lo sappia. Ma io non so che il pane, il sole, la persona con cui parlo siano me stesso; dunque so che non sono me.

Non può rispondere il Kant che io m'inganno, che le altre cose potrebbero essere me stesso senza che io sapessi, appunto perchè se io non

lo sapessi non sarebbero più io; giacchè l'Io contiene la coscienza di sè stesso. Senza questa coscienza di sè stesso l'Io non sarebbe Io, ma sarebbe un'altra cosa. Dunque gli oggetti che stanno dinanzi al pensiero sono distinti essenzialmente dall'Io. Nè pure esser possono modificazioni dell'Io per la stessa ragione che le modificazioni dell'Io esistono come tali nella coscienza che costituisce la natura stessa dell'Io. Qualunque cosa adunque sieno gli oggetti del pensiero, il che poi rimarrà a cercarsi, rimane indubitato che essi non sono nè l'Io, nè la sua modificazione.

Gl'idealisti fanno qui questa istanza: Quale è il ponte di comunicazione fra l'Io e i suoi oggetti? può dunque l'Io uscire da sè stesso ed arrivare ad una cosa fuor di sè?

Alla quale istanza si risponde così: La vostra dimanda sia pure difficile quanto si vuole, fosse anche una questione insolubile; può ella distruggere l'asserzione del fatto che abbiamo prima certificato? La logica vuole che quando noi abbiamo una verità di fatto, benchè non sapessimo spiegarla, non dobbiamo tuttavia abbandonarla. L'unica conseguenza che ne dovremmo cavare sarebbe la necessità di confessare la nostra ignoranza. Questo tuttavia non è il caso nostro.

Anzi, riflettendo si scorge che l'istanza nasce da una ontologia materiale, applicando essi allo

spirito quello che appartiene soltanto ai corpi. Una legge dei corpi è l'impenetrabilità per la quale un corpo non può stare nel luogo dell'altro. Ma chi ci ha detto che questa legge valga per tutti gli esseri anche incorporei? chi ci ha detto che valga per gli spiriti? Niente ripugna che per gli spiriti valga una legge opposta, anzi è consentaneo alla loro diversa natura. E come noi possiamo giudicare di questa natura? Non certamente con argomentare per analogia dei corpi, ma coll'osservare e considerare gli spiriti in sè stessi. Ora, osservando e considerando quale sia il nostro spirito intelligente, quali le sue passioni ed azioni, noi veniamo appunto a scoprire ch'egli obbedisce ad una legge tutta diversa dall'accennata dei corpi, e che lungi da potersi chiamare impenetrabile, egli tiene questa natura, che gli oggetti del pensiero possono essere in lui senza confondersi con lui stesso, rimanendo da lui pienamente distinti e diversi. La stessa parola *oggetto* usata dal senso comune degli uomini addita questo fatto colla sua etimologia, perchè ha il valore di contrapposto *(obiectum)*. Non essendovi alcuna assurdità in supporre che la cosa sia così, conviene ammettere il risultato dell'osservazione. Non vi è dunque bisogno di un ponte di comunicazione fra lo spirito e le cose, perocchè quelle possono trovarsi immediatamente in questo secondo

quel modo spirituale che dicesi cognizione (1).

Che anzi una somigliante riflessione può farsi altresì stando all'ordine sensibile. In quest'ordine l'anima si definisce il principio sensitivo. Ora il principio sensitivo nella sua origine ha un termine il quale dicesi *sentito*. Al termine sentito non conviene propriamente la denominazione di oggetto (parola da riservarsi all'ordine intellettivo), ma tuttavia si avvera che il *sentito* dimori nel principio senziente e che non possa essere fuori di lui. Si avvera nello stesso tempo che il *sentito* non sia il *senziente*. Ora sotto la denominazione di sentito si abbracciano tutte le cose sensibili. Di qui procedono due conseguenze: la prima, che le cose sensibili non si possono in alcun modo confondere col principio che le sente, il che appieno confuta l'*idealismo* del Berckelei; la seconda, che non a torto disse il Galluppi, che il senso afferma le cose stesse immediatamente, e immediatamente le percepisce senza bisogno di alcun ponte di comunicazione.

---

(1) Il Wundt combatte la sostanzialità dell'anima come fosse un frutto dell'analogia materiale. Il Rosmini qui attribuisce all'analogia materiale la colpa d'aver indotto i filosofi a considerare l'anima come il centro dell'universo anzi come l'unico essere esistente. Ma il Rosmini non vide la fittizia necessità di negare l'anima come sostanza, anzi difese tale sostanzialità che il Wundt suo malgrado è costretto a riammettere sia pure con altro nome.

Il sistema, adunque, del Kant e quello del Fichte si fonda sopra il difetto di una compiuta osservazione della natura, pel quale difetto questi filosofi hanno confuso insieme le cose più opposte: il soggetto coll'oggetto, il principio col termine; le quali se confonder si potessero, non esisterebbe più nè il pensiero, nè la sensazione.

LA FILOSOFIA PROPOSTA DAL ROSMINI

(1797 - 1855)

Dalle cose dette apparisce che l'oggetto conosciuto è cosa intieramente diversa dal soggetto conoscitore. Il soggetto conoscitore è una persona, l'oggetto come tale è impersonale. Tuttavia si può in qualche modo dire che l'oggetto conosciuto sia un soggetto conoscente, senza confondersi menomamente con lui o mescolare la sua natura; anzi, distinguendosi da lui per modo che il distinguersi è uno de' caratteri essenziali della cognizione (1). Ma non vi ha cognizione dove non vi ha distinzione fra soggetto ed oggetto.

---

(1) L'*oggetto* conosciuto *in quanto conosciuto* in questa sua qualità non è soggetto; può essere *soggetto* per altro titolo: questo è il pensiero di Rosmini. Il quale tra i *principî logici* ha pur posto il principio di *soggetto:* « ciò che è, ma non ha un'esistenza soggettiva, non può stare senza che

La questione si riduce adunque donde venga l'oggetto del conoscimento; questa è la questione dell'origine delle idee e delle cognizioni umane.

Le cognizioni umane si dividono in due classi, che si chiamano cognizioni per *intuizione* e cognizioni per *affermazione* (1). Le cognizioni per intuizione sono quelle che riguardano la natura delle cose in sè, le cose nella loro possibilità. Queste cose considerate in sè stesse come possibili a sussistere e non sussistere sono appunto le idee.

Le cognizioni per via di affermazione o di giudizio sono quelle che noi acquistiamo coll'af-

---

ci sia un soggetto », e il principio di *persona:* « ciò che è, ma non è persona, non può stare senza che ci sia una persona » *(Logica,* n. 362). È interessante vedere la corrispondenza fra tale dottrina e i concetti sostenuti da E. Boutroux ad es. nel discorso *Hasard ou liberté?* (vedasi il riassunto nella *Revue de Méthaphisique et de Morale* del marzo 1910). Ma quanto del Rosmini non è vivo non solo nel Boutroux ma in molta parte della cultura contemporanea, senza che si sappia! Certo però questo non si può rilevare alla lettura di solo questo libretto: se ne leggano con attenzione i grandi volumi e salterà agli occhi.

(1) Il non aver tenuto presente che oltre alla cognizione per *affermazione* (che è correlativa a *negazione)* v'è la conoscenza per *intuizione* ch'è conoscenza potenziale condizione *sine qua non* di ogni altra, secondo il Rosmini, è l'origine vera del sistema hegeliano che ha per fondamento *il divenire.*

fermare o giudicare che una cosa sussista o non sussista.

Da questa definizione procedono due conseguenze:

1.° Che non possiamo avere questa seconda specie di cognizioni senza che preceda la prima, perocchè non possiamo affermare che una cosa sussista o non sussista, se innanzi non conosciamo la cosa stessa nella sua natura possibile (1),

---

(1) Bisogna però tener a mente che il Rosmini intende la possibilità delle idee o come *pensabilità* o come il rapporto che le idee hanno colla realtà. Nel qual ultimo senso è non già la possibilità delle idee, ma la possibilità della realizzazione di esse, la possibilità cioè di incontrare nel mondo del reale quello che a esse corrisponde. L'idea è un *modello,* oltre al resto. Si può pensare che l'espressione rosminiana *essere possibile,* non è felice; essa ha poi costretto il Rosmini a maggiori spiegazioni. Ma quello che importa è il pensiero voluto esprimere e il pensiero è giusto. Bisogna prendere i vocaboli nel significato intenzionale dell'autore.

Inoltre è a riflettere che questa espressione l'*idea precede* la cognizione della realtà è dal Rosmini usata nel senso che l'idea è *condizione* per conoscere la realtà e perciò sulla conoscenza della realtà ha una precedenza logica, la qual precedenza logica, rispetto alla nostra conoscenza, non è sempre anche precedenza cronologica. Anzi è anche precedenza cronologica *solo* nella ricognizione o nel riscontro di realtà *preimmaginata,* giacchè fuori di ciò, le idee determinate s'acquistano nell'istante istesso in cui si percepisce la realtà corrispondente, e, per quel che riguarda l'idea dell'essere indeterminato, esso precede la cognizione di moltissima parte delle altre idee, ma non si ha

esempio, io non posso dire che sussista un albero o che sussista un uomo, se prima non so che sia albero o che sia uomo. Ora il sapere che cosa è, viene al medesimo che conoscere la cosa nella sua possibilità, perocchè io posso sapere che cosa è un albero, e tuttavia non sapere che quest'albero non ancora sussista.

2.º Che gli oggetti appartengono solamente al primo genere di cognizioni, perocchè col secondo genere non si fa che affermare o negare la sussistenza dell'oggetto conosciuto col primo. Laonde questa maniera di cognizioni non somministra alla mente un oggetto nuovo, ma solamente pronuncia la sussistenza dell'oggetto che già si conosce (1).

La prima maniera, adunque, di cognizione è quella che ci porge gli oggetti possibili, e questi

---

mai sola. Essa è innata, ma è innata nell'uomo che oltre ad essa ha connaturali sentimenti, e dai sentimenti provengono le determinazioni che dàn luogo alla molteplicità delle idee determinate. L'intuizione pura dell'essere ideale universale e indeterminato è la potenza del conoscere, è il conoscere potenziale e nient'altro. (Vedi il citato mio lavoro: *Il Rosmini vero*). S'aggiunga poi che altro è sapere ed altro saper di sapere; si ha l'idea dell'essere, si conosce quindi l'essere, si sa che cosa è essere, ma si può anche non saper di sapere ciò; anzi quel sapere è in principio necessariamente inconsapevole. Tutto ciò poi è spiegato dal Rosmini stesso, diffusamente, nelle sue opere fondamentali.

(1) Anche qui sul « già si conosce » bisogna riflettere ciò che s'è detto nella nota precedente.

si chiamano idee; la seconda maniera non ci porge nuovi oggetti possibili, nuove idee, ma ci produce delle persuasioni intorno agli oggetti conosciuti.

Vi hanno adunque due termini delle cognizioni, le *idee* e le *persuasioni:* coi primi conosciamo il mondo possibile, coi secondi conosciamo il mondo reale e sussistente. Quindi due categorie delle cose: le cose possibili e le cose sussistenti; in altre parole, le idee e le cose.

Noi abbiamo veduto che gli oggetti delle nostre cognizioni sono essenzialmente distinti da noi stessi, che siamo il soggetto che li conosce. Sieno questi oggetti puramente possibili od anche sussistano, essi sono ugualmente da noi distinti ed indipendenti (1). Quindi ci viene una nuova luce per conoscere la natura delle idee, poichè noi siamo logicamente obbligati di conchiudere, da una parte, che le idee non sono un nulla, dall'altra, che non sono noi stessi, nè modificazioni di noi stessi; finalmente, che esse hanno un loro proprio modo di esistere intiera-

---

(1) Il Rosmini perciò distingue l'oggetto dall'oggettivato; è vero oggetto solo l'essere universale (cioè pensato da tutti) e indeterminato, è oggettivato tutto il resto. Infatti le altre cose in tanto sono pensate in quanto si considerano come determinazione dell'essere universale e per sè indeterminato.

mente diverso da quello delle cose reali o sussistenti.

Questo modo di esistere degli oggetti ideali, ovvero delle idee, è tale che non cade sotto i nostri sensi corporei, e da questo è avvenuto che sfuggì intieramente alle osservazioni di molti filosofi, i quali procedevano a filosofare con un pregiudizio anticipato, pel quale supponevano che tutto ciò che non cade sotto il senso fosse nulla. Ma egli è un fatto che gli oggetti possibili non cadono sotto il senso, e quindi che non si può spiegare in alcun modo la loro cognizione ricorrendo solamente ai sensi corporei, nuova confutazione ed evidente del sensismo.

Se dunque le idee, che è quanto dire gli oggetti ideali e possibili non vengono somministrati dai sensi, quale è la loro origine?

Conviene che premettiamo l'osservazione dei caratteri proprî delle idee. Questi sono due principali, l'universalità e la necessità. In fatti un oggetto ideale, o meramente possibile, è sempre universale, in questo senso che egli solo fa conoscere la natura di tutti gl'indefiniti individui, ne' quali si realizza. Prendiamo, a ragion d'esempio, l'idea dell'uomo. L'idea dell'uomo è, come noi dicemmo, l'uomo ideale. Gl'individui umani realizzati possono essere in qualunque numero si voglia, e pure in tutti vi ha la stessa natura umana; la natura è una, gl'individui son

più. Ora che cosa mi esprime e mi fa conoscere l'idea dell'uomo? l'uomo ideale? la natura. Chi dunque possiede l'idea dell'uomo, qualora avesse la facoltà creatrice, potrebbe con essa sola produrre quanti uomini gli piacesse. Medesimamente con essa sola tutti li conoscerebbe. Così uno scultore, il quale avesse concepito l'idea di una statua, potrebbe riprodurre questa idea nel marmo più e più volte senza che l'idea rimanga giammai esaurita. La statua ideale sarebbe una e sempre quella stessa, che qual tipo esemplare si rimane innanzi alla mente; le copie materiali sarebbero molte, tutte foggiate e conosciute colla stessa idea. Questo è ciò che si chiama l'universalità delle idee, e che le distingue categoricamente dagli oggetti reali, i quali son sempre particolari; come pure dalle sensazioni, che sono particolari anch'esse.

Il carattere della necessità è del pari evidente; poichè le idee essendo di oggetti possibili, egli è chiaro che quel che è possibile non può a meno di esser tale, e quindi necessariamente tale. Il possibile è ciò che non involge contraddizione: ogni oggetto, adunque, che non involga contraddizione, di necessità è possibile. Ora tutti gli esseri finiti e reali nella loro realtà sono solamente contingenti, e non necessarî, all'opposto degli esseri possibili. Perocchè di qualunque oggetto finito o reale si può pensare egualmente

che egli sia o che egli non sia, laddove dell' oggetto possibile non si può mai pensare che non sia, cioè che non sia possibile. A ragion d' esempio, l' uomo, nella sua possibilità, è necessario, perocchè niuno può fare che l' uomo non sia possibile; un uomo reale, all' incontro, è contingente, perchè può essere e non può essere, può farsi che sia o che non sia.

L' universalità, adunque, e la necessità sono i due caratteri primitivi delle idee, ma da questo ne nascono due altri, che sono l' infinità e l' eternità.

Le idee hanno in sè stesse una infinità, perchè sono universali. Niuno essere reale e limitato è universale; ma è determinato a sè stesso e incomunicabile ad altri. Dunque le idee non appartengono alla classe degli esseri reali limitati.

Le idee sono anche eterne, appunto perchè sono necessarie; giacchè quello che è necessario è stato sempre necessario e sempre sarà, e quello che è stato sempre e sarà, è eterno.

Dalla considerazione di questi eccelsi caratteri delle idee indusse S. Agostino, seguito poscia S. Tommaso, e preceduto da Platone, che le idee risiedono in Dio come in loro fonte e principio.

Dalla quale sentenza il Malebranche dedusse il suo sistema, che l' uomo, ed ogni intelligenza finita, vede tutto ciò che vede, in Dio; sistema ultimamente difeso dalle imputazioni teologiche,

che gli furono fatte, dall' E.mo cardinal Gerdil (1).

Noi non accettiamo intieramente questo sistema, di cui sarebbe troppo lungo l'istituire in questo luogo una critica, ma riconosciamo in esso un fondo di verità, e solo sui particolari cadono le differenze del sistema malebranchiano dal nostro.

Noi poniamo ogni diligenza nel distinguere le idee in quanto sono in Dio, e in quanto sono vedute dal nostro intelletto. Le idee sono in Dio in un modo diverso da quello nel quale risplendono alla mente nostra. Le idee in Dio hanno un modo di essere che non è diverso da quello di Dio stesso, e questo è il modo del Verbo divino ; il quale è unico senza alcuna distinzione reale in sè stesso, ed è Dio egli stesso. Ma non così le idee risplendono alla mente nostra.

Nella nostra mente le idee sono molteplici e non costituiscono da sè il verbo dell' uomo ; poichè verbo, ossia parola, esprime un giudizio, un' affermazione, un pronunciato che termina

(1) Non pare quindi sostenibile che il Rosmini abbia rifiutato l' ontologismo di Malebranche per tema di imputazioni teologiche come affermò da noi un egregio filosofo. Ad ogni modo contro l'ontologismo ebbe prove poderose d' indole puramente razionale. Sulla quistione vedasi il citato *Rosmini vero,* pag. 101 e segg.

sempre nella realità, laddove le idee pure non fanno conoscere che la possibilità. Quindi le idee vengono limitate dalla mente umana che le riceve, per modo che non possono più chiamarsi coll' appellazione di Dio, o di Verbo divino, perchè Iddio è l' essere assoluto, a cui è necessaria la sussistenza ; laddove le idee non sono che i possibili intuiti della mente. E tuttavia le idee ritengono alcuni caratteri della divinità, quali sono i sopra nominati, onde convenientemente si possono dire divine appartenenze (1).

Dalle quali considerazioni procede che, in generale parlando, l' origine delle idee viene da Dio, il quale le fa risplendere alla mente umana ; nè possono venire dall' uomo o dalle cose esteriori, perchè gli esseri finiti non hanno que' caratteri sublimi, e nessuno dà quel che non ha.

Ma dopo di ciò si deve venire ad indagare in un modo più determinato l' origine delle idee umane, e sopra tutto spiegare la loro moltiplicità, e mostrare altresì come esse concorrano a produrre quella classe di cognizioni che abbiamo chiamate di *persuasione*.

Vediamo adunque di classificare le idee e di rinvenire quale ordine di subordinazione tengano

---

(1) L' idea dell' essere è *il divino nella natura;* il Rosmini in tal modo sostiene l' immanenza del divino e la trascendenza di Dio.

fra loro. In questa ricerca noi troviamo che v' ha un' idea sola appieno indeterminata e d' ogni parte universale, la quale è l' idea dell' essere. Tutte le altre idee sono più o meno determinate e fanno conoscere i possibili in una sfera più ristretta. Ora, tra l' idea indeterminata dell' essere e tutte le altre idee passa questa relazione, che le altre idee contengono sempre l' idea indeterminata dell' essere, a cui si sopraggiungono diverse determinazioni. Prendiamo in esempio l'idea della pietra, dell' albero, dell' animale e dell' uomo. Che cosa mi fa conoscere l' idea della pietra? Un essere, ma non qualunque essere, bensì quello che ha le determinazioni della pietra. Che cosa mi fa conoscere l' idea dell' albero? Un essere colla sopraggiunta della determinazione dell' albero. Che cosa mi fa conoscere l'idea dell' animale? Ancora un essere, ma determinato coi caratteri dell' animale. Che cosa mi fa conoscere l' idea dell' uomo? Sempre un essere, ma coi caratteri e colle determinazioni che sono proprî dell' uomo. Dunque l' essere si trova in tutte le idee, e ogni determinazione non è altro che la stessa idea dell' essere vestita e limitata da certe determinazioni. Tutte le idee, adunque, hanno un fondo uguale, hanno un elemento comune, che è l' essere ideale o possibile.

Queste determinazioni sono più o meno com-

plete, poichè o determinano pienamente l' essere, o lo determinano soltanto da qualche lato e lo lasciano indeterminato da qualche altro. A ragion d' esempio, io posso formarmi l' idea di un libro di una data grandezza, di una data forma, stampato con certi caratteri e, insomma, fornito di tutti gli accidenti che cadono in un dato libro. Questa è l' idea determinata di un libro, e tuttavia questa idea è generale ancora, perchè è una pura idea, non è un libro reale, è un tipo, un esemplare che sta dinanzi alla mia mente, sul quale potrebbe formarsi un numero indefinito, un numero reale di libri tutti eguali. All' incontro, io posso avere medesimamente l' idea di un libro da qualche lato indeterminata, come avviene quando io penso a un libro co' suoi costituitivi essenziali, prescindendo dagli accidenti della grandezza, della forma, del carattere, ecc., ecc. Ora, le idee al tutto determinate si chiamano idee *concrete;* le idee da qualche lato indeterminate si chiamano idee *astratte.* Ma se io tolgo all' idea di libro tutte le sue determinazioni tanto accidentali quanto essenziali, mi sfugge dalla mente il libro, e non mi resta che l' idea di un essere al tutto indeterminato.

Le idee, adunque, sono distribuite nella mente nostra a forma di piramide che finisce in punta. Il primo strato di questa piramide è formato dalle idee concrete, al tutto determinate ; le quali

appunto per ciò formano un maggior numero. Gli altri strati sono composti da idee sempre meno determinate; le quali diminuiscono di numero quanto più si rimuovano da esse le determinazioni. La punta della piramide è l'idea dell'essere unico e da tutti i lati indeterminato.

Volendo adunque dare una soddisfacente spiegazione dell'origine delle idee, è necessario di render conto di due cose: primo, dell'origine dell'idea indeterminata; secondo, delle sue determinazioni.

E in quanto alle determinazioni dell'idea dell'essere (che è appunto l'idea presa indeterminata) ne troveremo facilmente l'origine mediante la seguente osservazione.

Presupponendo che l'uomo abbia l'idea dell'essere, cioè che egli sappia che cosa è essere, incontanente s'intende come egli possa cangiare la sensazione in idea. Perocchè quando egli esperimenta delle sensazioni, può dire seco stesso: qui vi è un essere limitato e determinato dalla sensazione. Per esempio, vedendo una stella egli può dire, col suo pensiero: questo è un essere luminoso, ecc. Le sensazioni, adunque, gli somministrano le prime determinazioni dell'essere, di modo che quando pensa un essere luminoso che agisca sul suo senso visivo, allora egli non pensa più solamente all'essere

indeterminato, ma pensa un essere colla determinazione della luminosità, dei gradi intensivi di questa, della grandezza, della forma, ecc. Tutte queste qualità rendono l'essere determinato, e tutte sono somministrate dal senso. Ma non è perciò che tali determinazioni dell'idea sieno le sensazioni stesse; il che s'intenderà distinguendo le diverse operazioni che fa in questa bisogna lo spirito umano.

In fatti, quando l'uomo alla vista d'una stella dice col suo pensiero: qui vi ha un essere luminoso, egli allora pronuncia un'affermazione, un giudizio; e noi abbiamo distinte le cognizioni di affermazione dalle semplici idee. Ma abbiamo detto che quella maniera di cognizioni suppone queste ultime, di modo che non si può affermare la sussistenza di un oggetto di cui non si abbia affatto l'idea. Dunque nel giudizio con cui io affermo la stella presente a' miei occhi, il quale si chiama *percezione* della stella, già si contiene l'idea. Rimane adunque che noi con un'altra operazione dello spirito isoliamo l'idea dagli altri elementi della percezione. Ora questa operazione chiamasi *universalizzazione*, ed ella si fa in questo modo: nella percezione della stella il mio pensiero si trova legato coll'oggetto particolare e sensibile. Ma egli se ne può slegare prescindendo al tutto dal pensiero della sussistenza attuale della stella, mantenendone

l'immagine, considerandola come stella possibile, come tipo ed esemplare di tutte quelle stelle uguali, indefinite di numero, che potrebbono essere realizzate dalla potenza del Creatore. Ora la stella possibile è appunto un'idea pura determinata. Questa determinazione possibile della stella non è più la sensazione; la quale è reale e non possibile; ma nondimeno la sensazione mi diede l'occasione di rinvenirla; e lo spirito intelligente la rinvenne col considerare siccome possibile ciò che la sensazione mi dava come reale. Il che lo spirito potè ben fare, avendo noi presupposto che egli conoscesse che cosa è essere possibile. Ma la stella possibile è universale; però questa operazione dello spirito viene da noi chiamata *universalizzazione*.

Coll'*universalizzazione* si formano le idee pienamente determinate, coll'*astrazione* si formano quelle idee che sono determinate solamente da qualche lato e che restano indeterminate da qualche altro. Così se il mio pensiero, oltre il prescindere dalla sussistenza della stella, prescinde ancora dalla grandezza, dalla forma, dal grado di luce e dagli altri accidenti della stella, che cosa gli resta? Gli resta ancora l'idea di stella, ma astratta, generica che può convenire egualmente alle stelle di 1ª, 2ª, 3ª grandezza, ecc. Questa idea è determinata in parte, perocchè tale

idea della stella non si può confondere coll' idea delle altre cose ; ma rimane altresì in qualche parte indeterminata, poichè non conviene più a una stella che ad un' altra.

Presupposta adunque nella mente dell' uomo l' idea dell' essere possibile, non è difficile rinvenire le sue determinazioni ; le quali la vestono, la limitano e la trasformano in tutte le altre idee. Le quali determinazioni vengono occasionate e materialmente somministrate dalle sensazioni formate poi in idee dalle due osservazioni dello spirito umano, che abbiamo descritto, cioè dall' universalizzazione e dall' astrazione.

Resta adunque a spiegarsi onde proceda l'idea dell' essere universale, che è la sola idea indeterminata ; data la quale allo spirito umano, non incontra più alcuna difficoltà la spiegazione di tutte le altre idee, perchè, come abbiamo veduto, esse non sono altro che questa stessa idea dell' essere, che lo spirito umano veste di determinazioni in occasione delle sensazioni e in qualunque de' sentimenti che sperimenta.

E per giungere alla spiegazione di tale quesito conviene prima di tutto mettersi davanti all' animo que' corollarî che dalle cose esposte discendono, i quali sono :

1.° L' idea dell' essere in universale è anteriore a tutte le altre, perchè le altre idee non sono che la determinazione di lei, e il determinare una

cosa presuppone che sia già la cosa da determinarsi (1).

2.° Questa idea non può venire dalla sensazione o da' sentimenti, non solo perchè le sensazioni sono reali, particolari e contingenti, quando quell'idea porge allo spirito la notizia dell'ente possibile, universale e necessario nella sua possibilità; ma ben anche perchè le sensazioni e i sentimenti non somministrano allo spirito altro che le determinazioni dell'idea dell'essere, le quali la limitano e la restringono.

3.° Ella non può venire nè pure dalle operazioni dello spirito umano, quali sono l'universalizzazione e l'astrazione; perocchè queste operazioni altro non fanno che aggiungere determinazioni a quell'idea, togliere dopo aggiunto,

---

(1) Anche qui riflettasi che l'idea dell'essere, secondo il R., è anteriore a tutte le altre idee, come la condizione precede il condizionato, e perchè essa è eterna in sè, e innata rispetto all'uomo, il quale per aver le altre idee cioè poi l'idea stessa dell'essere con delle determinazioni, deve poi percepire gli oggetti, fare cioè delle esperienze. Ma tutto ciò vale per il conoscere *primo, diretto, inconsapevole;* invece rispetto al conoscere *secondario* o *riflesso* o *consapevole*, che è quello a cui l'uomo bada di più, le cose in qualche modo si invertono; l'idea dell'essere indeterminato si scopre colla più alta riflessione ed è come il polo a cui s'arriva coll'*astrazione.* Non tener conto di ciò, per molti fu cagione del fraintendere il sistema rosminiano.

e ciò in occasione delle sensazioni e de' sentimenti.

4.° Queste operazioni dell'intendimento umano non sono possibili se non presupposta l'idea dell'essere, che è il mezzo, l'istrumento, la condizione del medesimo.

5.° Quindi senza l'idea dell'essere lo spirito umano non farebbe più alcuna operazione razionale, resterebbe privo della facoltà di pensare e d'intendere, il che è quanto dire cesserebbe dall'essere intelligente.

6.° Che se col togliersi all'anima l'idea dell'essere ella rimane priva dell'intelligenza, e coll'accordarlesi questa idea ella diventa essere intelligente, dunque può dirsi che questa idea costituisca lo stesso lume della ragione, e così si scopre che cosa sia il lume della ragione da tutti ammesso, da nessuno definito.

7.° E poichè i filosofi sogliono chiamare forma quello pel quale una cosa è quello che è, perciò l'idea dell'essere in universale può giustamente chiamarsi la forma della ragione o dell'intelligenza.

8.° Per la stessa ragione questa idea merita l'appellazione di *idea* prima, di *idea* madre, di idea per sè stessa e di luce intellettiva. È idea prima, perchè anteriore a tutte le altre ; è l'idea madre, perchè genera tutte le altre associandosi coi sentimenti mediante le operazioni dello spirito ;

è idea per sè stessa, perchè i sentimenti non sono idee, e lo spirito ha bisogno di aggiungerli come determinazioni a quell'idea prima a fine d'averne le idee determinate; finalmente è luce intellettiva, perocchè essa è conoscibile per sè stessa; laddove i sentimenti sono conoscibili per mezzo di lei, divenendo sue determinazioni, e come tali conoscendosi.

Le quali cose tutte attentamente considerandosi, viene sopra modo agevolata la soluzione del gran problema dell'origine delle idee e delle cognizioni umane. Che anzi, questo problema rimane già sciolto dallo stesso senso comune degli uomini. Perocchè il senso comune ammette nello spirito umano un lume della ragione o dell'intelligenza, e questo lume lo dichiara così naturale e proprio dell'uomo, che differenzia l'uomo stesso dalla bestia. Ora, essendo dimostrato che questo lume della ragione non è altro che la stessa idea dell'essere in universale, conseguita che, secondo la testimonianza del senso comune, questa idea è naturale all'uomo e propria della sua natura, e perciò non è un'idea formata od acquistata, ma innata, cioè inserta in lui da natura, resa presente al suo spirito dallo stesso Creatore che lo ha formato. Infatti, l'essere conviene che sia noto per sè stesso, o niuna altra cosa si trova che lo renda noto; che anzi, qualunque altra cosa si rende nota per lui, perocchè ogni

cosa essendo essere, se non si conosce che cosa è essere, non si conosce nessuna cosa.

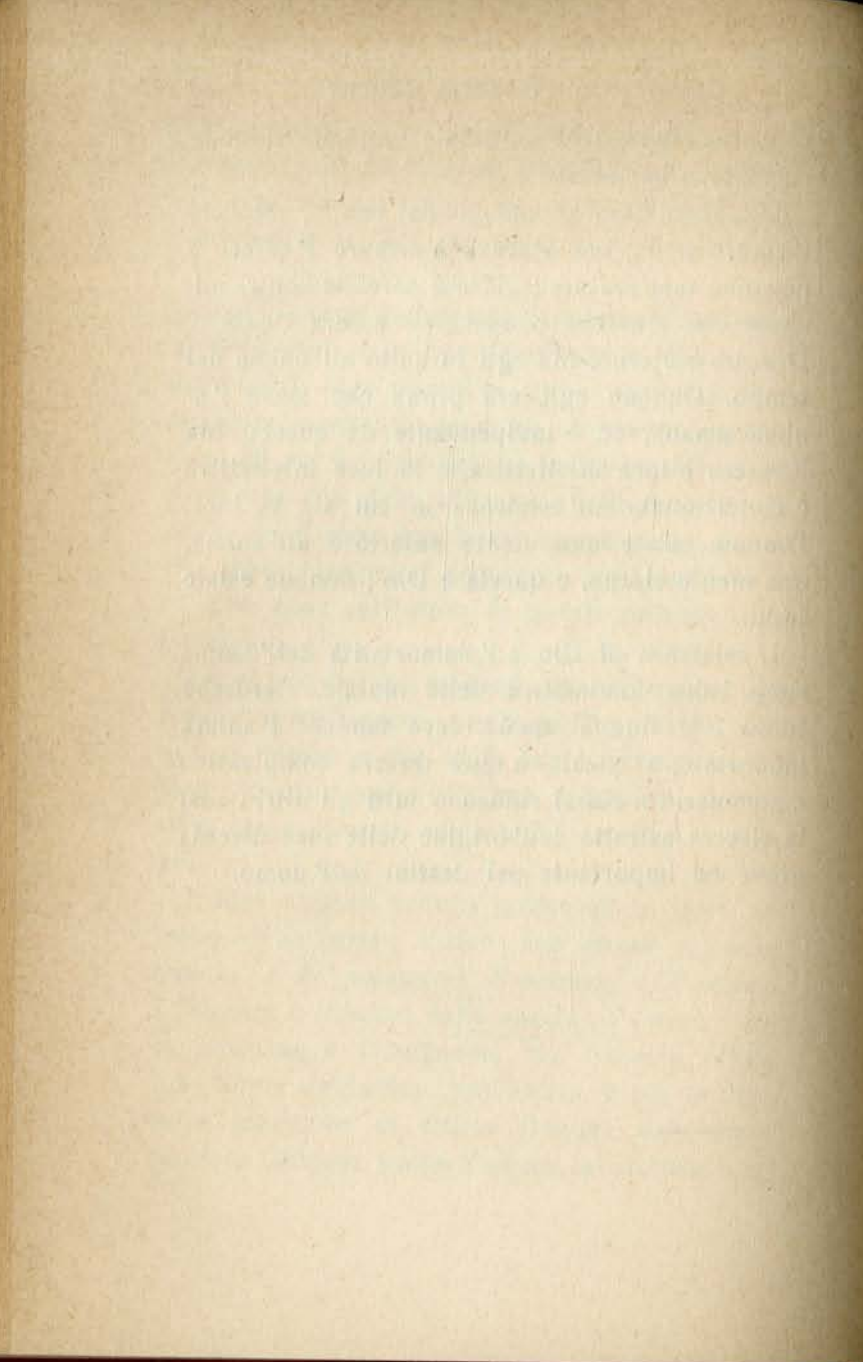
E così rimane sciolta la gran quistione dell'origine delle idee, perocchè tutte le idee specifiche e generiche si trovano essere la stessa idea dell'essere variamente determinata mediante le sensazioni e le operazioni dello spirito; e quell'unica idea primitiva non potendo di conseguente essere il prodotto di queste operazioni, di cui è la condizione indispensabile, conviene che sia data all'uomo dalla natura; di modo che l'uomo sappia che cosa è essere, senza che abbia bisogno d'impararlo, imparando tutte le altre cose coll'aiuto di questa primitiva cognizione.

Nè si può ragionevolmente domandare una definizione dell'essere, come quello che è noto per sè stesso e che entra nella definizione di tutte le altre cose: si può solamente descrivere, se ne possono analizzare i caratteri e nulla più.

L'idea abbiam veduto contenere la pura essenza della cosa; l'idea dell'essere contiene dunque e fa conoscere l'essenza dell'essere. L'essenza è immune dallo spazio: l'essere ideale, adunque, è incorporeo. Ma l'essere ideale è la forma dell'anima intellettiva, e per la semplice intuizione di quello l'anima intellettiva sussiste. Dunque anche l'anima intellettiva è in-

corporea: dunque è spirituale: dunque è incorruttibile e immortale.

L' essenza è anche immune dal tempo, perocchè l' essere nella sua essenza è sempre l' essere e non può mai cessare; giacchè sarebbe contraddizione che l' essere cessasse di essere l' essere. Dunque è eterno. Ma egli fu unito all' anima nel tempo. Dunque egli era prima che fosse l' anima umana, ed è indipendente da questa. Ma l' essere è luce intellettiva, e la luce intellettiva è condizionata all' esistenza in cui sia la luce. Dunque esiste una mente anteriore all' anima, una mente eterna, e questa è Dio; dunque esiste Iddio.

L' esistenza di Dio e l' immortalità dell' anima sono i due fondamenti della morale. Perocchè Iddio è il fine al quale deve tendere l' anima immortale, e questo è quel dovere complessivo e sommario a cui si riducono tutti gli altri; così la ricerca astratta dell' origine delle idee diventa grave ed importante pei destini dell' uomo.

DIALOGO

Maurizio. Io non veggo come la verità stia meglio guarentita, col farla un *oggetto* dello spirito nostro, anzichè una *operazione* di lui, o un suo *modo*, o insomma cosa a lui comecchessia partenente. Lo spirito c' entra sempre ; è sempre egli che la intuisce, e con ciò la fa cosa sua : però egli dee aggiungere alla verità, in percependola, la propria contingenza e limitazione ; e se la verità non mostra al di fuori queste qualità, esse ci debbono esser sotto nascoste, e le sue contrarie di necessità e d' universalità essere apparenza, illusione.

Autore. Non siete solo, Maurizio mio, a discorrerla così : il vostro ragionare appartiene alla filosofia corrente. E io voglio farmi ad esaminare con voi l' intrinseco valore, se egli vi piace.

M. Sapete già se mi piaccia, quando il maggior piacere di mia povera vita è pur quello di starmi con voi, e di udirvi a filosofare ; « Ch' altro diletto che imparar non provo ».

A. Bene dunque. Ditemi da prima, non è egli fuor di controversia, che se la verità intuita è un modo del nostro spirito, od una sua produzione, ella non può essere se non contingente, limitata, e condizionata come il nostro spirito?

M. Non può negarsi.

A. Poniamo dunque intanto fra le cose certe, che que' filosofi, i quali fanno della verità intuita dall'uomo un *atto* dell'uomo, o un *modo* suo, non possono guarentire nè l'immutabilità, nè la necessità, nè l'universalità del vero.

M. Certo.

A. È però, che distruggono la verità e la certezza; la quale non è tale, se non a condizione d'essere immutabile, necessaria, con l'altre doti indicate.

M. Così; ma se ci voltiamo dall'altra parte, troviamo forse di meglio? Faremmo noi come l'ammalato

« Che con dar volta suo dolore scherma? »

Quand'anco questa verità fosse cosa distinta dallo spirito, è pur lo spirito quegli che la intuisce: perciò lo spirito finalmente le dà la sua propria forma e natura.

A. Che lo spirito nostro contingente e limitato sia quegli che intuisce la verità, è cosa

fuori di controversia. Ma non è mica fuori di controversia, che, se intuisce la verità, egli debba per questo alterarne le fattezze coll' atto di sua intuizione, e cangiarle natura, dandole la propria. Quale prova ne potreste voi arrecare? Poichè egli non basta in filosofia l' affermarlo, o il supporlo gratuitamente.

M. A me sembra che non istia a me il provar ciò, ma sì bene a voi il contrario. Perocchè se soprastesse un solo dubbio, non forse lo spirito, coll'atto di vedere la verità, le portasse qualche alterazione; ciò solo basterebbe a rendere dubbiosa la cosa veduta, e priva di certezza. E vi tocca a mostrare fin anco del tutto impossibile, che lo spirito rechi in essa qualche alterazione; il che vuol riuscirvi difficile assai, a me pare. Che se pur volete lasciare a me il provare, vorrei dedurre una dimostrazione del mio assunto da questo grande principio, che « gli atti son ricevuti secondo la forma del ricevente », e che « ad ogni azione risponde la reazione » (1). Voi vedete, che queste sono di quelle dignità che « governano l' umana esperienza » (2). Or se l' oggetto intuito dalla mente nostra, anche esistesse

---

(1) Mamiani, P. I, c. XI, V. Il Mamiani definisce la reazione così: « la facoltà di ricevere l' azione esterna, e di riceverla « nel modo congruo alla propria natura ». P. II, c. XIV, III.

(2) Mamiani, P. I, c. XI, VI.

in sè stesso, noi nol vedremo punto in sè, ma in quanto agisce in noi ; e se agisce in noi, dovendo l' azione esser ricevuta secondo la forma del ricevente, voi vedete, che il nostro spirito non vede che la passione che sofferisce, la quale è un effetto dell' azione esterna dell' oggetto e della legge veniente dalla natura del soggetto stesso.

A. Maurizio mio, voi mi dite di molte cose: io ho bisogno di prenderne ad esaminare una alla volta.

M. Qual vorrete la prima.

A. Vi osserverò per primo, che toccate un tasto che mi stride, quando anche voi mi parlate, con tanta sicurezza, di « dignità che governano l' esperienza umana ». Sappiate, che in queste « dignità, che si fanno governatrici dell' esperienza », sta la rovina dell' esperienza stessa. Quelli che si dicono « la scuola sperimentale », niente seguono meno che l' esperienza ; imperocchè hanno un mondo di dignità in testa, colle quali accorciano, e protendono, e tormentano, e finalmente fanno spirare in sulla croce tutti i loro sperimenti. Ci vuole esperienza libera, non esperienza tiranneggiata da *dignità* arbitrarie, fantastiche, le quali pretendono governare, e non mostrare i titoli di lor dominio. E pure questi titoli, se li avessero, aver li dovrebbero dall' esperienza stessa, a lei chie-

derli, e non imporglieli. In somma i nostri sensisti prendono per *dignità,* a governar l'esperienza a loro senno, i pregiudizj di cui hanno pieno il corpo.

M. Pure io non vedo che ci sia da appuntare sulle dignità indicate, che « gli atti son ricevuti secondo la forma del ricevente », e che « ad ogni azione risponde la reazione ».

A. Volete voi che valgano per tutte le cose, o sussistenti o possibili?

M. Fuor di dubbio; altramente niun prezzo avrebbero.

A. Considerate adunque quanto sieno ardite quelle dignità. Con esse si viene a proferire, che in tutta la sfera degli esseri, che pur ce n'hanno di tante nature e qualità diverse, debba sempre avvenire che ogni azione s'abbia la sua reazione, e che ogni atto sia modificato dall'indole di quello che lo riceve. Ora una di queste due cose. O che volete tenere per guida l'esperienza, e in questo caso, niuna esperienza estender si può alle maniere tutte di esseri. Quanto poche sono quelle guise di esseri che noi conosciamo! Sappiam noi quante ce n'abbiano, e ce ne possano avere a noi ignote del tutto, o con leggi diverse da quelle a cui ubbidiscono gli enti a noi noti? Che se abbandonate l'esperienza, e volete andare col raziocinio al di là di essa, cessate dal dichiararvi scuola

sperimentale, a quel modo che il solete prender voi questo detto, o come dico io, sensista, e rassegnatevi nelle file de' razionalisti. Ma ove anco, lasciata da banda l'esperienza, provar vogliate le dignità vostre col raziocinio *a priori*, pensate bene che dovete condurre l'argomento a tale che risulti logicamente impossibile pensare il contrario a quelle dignità.

M. Vedo che dall'esperienza non si può dimostrare una proposizione così vasta come quella che « ad ogni azione risponde una reazione »; imperocchè ella abbraccia tutti gli esseri anche possibili, ed io non ho fatto esperienza che su di alcuni pochi particolari, appartenenti a poche delle specie dell'immensa e indefinita catena delle possibili. Vedo d'altro lato, che se mi volgo al raziocinio, e lascio l'esperienza, io rinunzio al sensismo; il che mi vi darebbe vinto. Non m'aspettava di vedermi così presto fra l'uscio e il muro. Tuttavia, quando voi mi lasciate attenermi a quest'ultimo partito, senza tosto redarguirmi d'incoerenza, non sono al tutto disperato di dimostrarvi *a priori*, che egli è cosa impossibile il pensare un'*azione*, senza concepire insieme una *reazione*. Certo io non so concepire un caso refrattario a questa legge, in tutti gli esseri ch'io conosco.

A. Ditemi, quando pensate voi alla distanza del sole dalla terra, non fate voi un'azione?

M. Certo sì.

A. E dov'è qui la reazione? Nè il sole per questo, nè la terra, oggetti dell'azione del vostro pensiero, reagiscono (1). V'hanno dunque delle azioni al tutto spirituali, i cui oggetti non reagiscono.

M. Ma quella mia dignità non vale per riguardo a' pensieri, che sono azioni puramente *ideali,* e non *reali.* Io non parlavo che di queste.

A. Non è degno del vostro buono e fine senso, Maurizio mio, il pormi qui una restrizione alla vostra dignità. Io vi aveva pur richiesto innanzi, se intendevate che quella dignità abbracciasse tutte le maniere possibili di cose; e voi me l'avete affermato. E s'ella non fosse universale, si meriterebbe il nome di *dignità.* D'altra parte, l'azione del pensiero è reale, e non meramente ideale, come dite l'ideale è solo il termine del pensiero e non il pensiero stesso. Ad ogni modo, la restrizione che ora voi aggiungete mostra chiaro, che in formandovi quella dignità, non

(1) Non conviene mica dire, che l'azione del pensiero non termina nel sole e nella terra reale, ma solamente nel sole e nella terra ideale. Questo è falso. Quando io parlo della distanza del sole dalla terra, non parlo delle mie idee, ma degli oggetti reali a cui io riferisco le mie idee colla facoltà del giudizio. Le *idee* non sono oggetti reali, ma il *giudizio* è quello che termina veramente nella realità. Questa distinzione di fatto si dee attentamente avvertire. *(Nota dell'A.).*

avete riflettuto al caso del pensiero. Escluso dunque il pensiero, e con esso lo spirito, dalla congerie immensa, per così dire, delle nature, che ci rimane?

M. Il corpo.

A. Siete dunque convinto e confesso, che quella vostra pretesa *dignità* l'avete cavata unicamente dal considerare ciò che suole intervenire nell'operare degli enti corporei, e nulla più. Ma vi pare egli giusto, e secondo buona logica, l'universalizzare a tutti gli enti possibili ciò, che si vede intervenire solamente ne' corpi?

M. Piego la testa.

A. Ora però ditemi, di che parlavamo noi? non parlavamo del modo onde l'anima intuisce il vero? parlavamo noi di corpi, o anzi di pensieri nella questione nostra?

M. Vero è, di pensieri.

A. Parvi egli dunque cosa equa l'applicare a spiegare la natura de' pensieri il principio che « ad ogni azione corrisponde una reazione », quando quel principio non ha alcun valore applicato a quelle azioni che consistono nel pensare? Se il vostro *adagio,* che così dee esser chiamato più tosto che *dignità,* non volete che valer possa trattandosi delle azioni del pensiero, perchè citarlo in una questione che versa su tal genere di azioni? Il citate dunque fuor di luogo: vi cade adunque sotto marcio il fon-

damento su cui volete innalzare la torre della filosofia.

M. Voi sapete che son giovane, e di filosofia non mi presi che qualche abbocconata. Veggo d' esser corso, nel ricevere per indubitato quel principio che « ad ogni azione risponde una reazione » ; e dee avere le sue buone eccezioni. Ciò nulladimeno, lasciando questo principio, vi vo' dire una riflessione che m'avete eccitato in testa coll' esempio che avete addotto dell' azione del pensiero che pensa la distanza del sole dalla terra. Parmi dovervi al tutto concedere, che nè il sole, nè la terra, nè lo spazio che divide questi due astri, soffrano punto nè poco dall' azione del pensiero che li prende per oggetti suoi. Concedovi altresì, che l' uomo che ragiona del sole e della terra, abbia per oggetti del suo ragionare questi enti reali, e non le loro idee ; perocchè ognuno sa ben discernere l' idea del sole, dal sole stesso. Tuttavia io così ragiono : Di quel sole e di quella terra voi vi avete pure qualche idea, formatavi indubitatamente, almeno in parte, dall' aver percepiti questi astri co' sensi vostri ; altramente non potreste portar di essi alcun giudizio.

A. Sì ; e dove volete voi con ciò riuscire?

M. Voglio riuscir qua, a negarvi che voi possiate provarmi, che l' idea che vi avete del sole, risponda a pieno alla natura reale del sole. Dico,

parermi più verisimile, che altro sia il sole in sè stesso, altro nella vostra idea: e che questa diversità si debba ripetere dalle leggi della percezione, le quali contraffanno in certa maniera la natura di questi astri in presentandosi essa all'animo vostro.

A. Sottile, e quello che è più, giusta è la vostra osservazione.

M. Dunque il nostro animo percepisce le cose non quali sono, ma in modo consentaneo alla propria natura: dunque la verità, in percependosi, riceve anch'essa le leggi del percipiente, e partecipa di sua natura.

A. Questo si dice correre, e a rompicollo, Maurizio mio; e un filosofo a correre... e' ci va della dignità filosofica.

M. Mi sovviene la fretta di Dante,

« Che l'onestade ad ogni atto dismaga ».

A. Appunto. Io v'ho subito accordato, che la nostra percezione del sole non è fedele rappresentazione all'animo nostro di quest'altro. Se in questo siamo d'accordo, potevate dunque intendere, che io credo, che un tal vero concedutovi non noccia punto all'altro vero di cui ragionavamo, il quale era che l'azione che fa il mio spirito pensando al sole, e che si riferisce al sole vero e reale, non pone nessuna altera-

zione, nè dimanda alcuna reazione dal sole stesso ; appunto perchè è una azione intellettuale ; e le azioni intellettuali sono di un genere interamente diverso da quello delle corporee e non sommesse alle medesime leggi.

M. Ma se il pensare al sole, non apporta alterazione alcuna al sole reale, l'apporterà almeno al sole ideale, al sole da voi percepito.

A. Nè pure. Che alterazione ci ha da portare? Considerate : dopo aver io pensato al sole da me concepito, e a qualche sua particolarità, per esempio, alla dimensione del suo diametro di 187,796 miglia geografiche, la mia concezione del sole s'è ella mutata da quella di prima, per averci io pensato?

M. Non vedrei come.

A. Il pensiero dunque vôlto sopra un oggetto, non altera nè l'oggetto nè la concezione del medesimo.

M. Come dunque mi avete voi accordato, che la concezione del sole non si può dire che rappresenti a noi, o sia che ci faccia conoscere il sole perfettamente come è in sè stesso?

A. A concepire il sole, non prende parte il solo pensiero. Voi stesso avete detto, che il sole, essendo un sensibile, e non puramente uno intelligibile, dee esser prima percepito co' sensi ; cioè ch'egli dee agire sui nostri organi sensitivi. Or se voi mi parlate di questi, io vi

accordo pienamente la verità della proposizione da voi posta, che « gli atti sono ricevuti secondo la forma del ricevente » ; sebbene nè pure rispetto ad essi vorrei io accordarvi l'altra, che « all'azione risponde la reazione ». E l'una e l'altra pertanto di queste due proposizioni (che dovete assai guardarvi dal confondere insieme) (1) sono vere dentro a certi limiti, ma sono assai lontane dall'essere universali, come voi ve le facevate.

M. Voi mi fate stupire, dicendomi che non volete valga nè pure per ispiegare ciò che avviene ne' sensi, la proposizione che « all'azione risponde una reazione ».

A. M'intenderete agevolmente. M'accordate voi che la sensazione non è un semplice movimento del corpo, ma bensì una cosa solo concomitante al movimento delle fibre dell'organo sensitivo?

M. L'avete dimostrato irrepugnabilmente nel *N. Saggio (n. 985 e sgg.)* e ne sono convinto.

A. Or bene, quando una punta mi ferisce un braccio, che cosa fa ella?

M. Ella non fa che agire colle leggi di un corpo inanimato, cioè di sospingere le particelle corporee in quel luogo ov'ella s'infigge. E queste particelle corporee prima resistono, per l'inerzia, alla sua azione, e poi si ritirano sempre

---

(1) Il Mamiani prende l'una per l'altra. *(Nota dell'A.).*

resistendo, secondo le leggi generali a cui sono sommessi i movimenti di tutti i corpi: e qui appunto sta la reazione.

A. Avete risposto egregiamente, o Maurizio. Voi avete trovata l'azione e la reazione consistenti in una spinta e in una resistenza, in un corpo che vuol comunicare il suo moto, ed in un corpo che ne riceve la comunicazione reagendo quanto può. Ma con tutta questa azione e reazione però, avete voi ancora trovata la *sensazione?* siete arrivato a produrla mediante questo meccanismo?

M. Io già vi ho confessato, che in questo meccanismo non può riporsi la sensazione; poichè in questo meccanismo non c'è che moto locale, e la sensazione è tutt'altro (1).

A. Dunque, dico io, nelle circostanze del fatto onde in noi sorgono le sensazioni, si trova azione e reazione indipendentemente al tutto dalla sen-

---

(1) L'illusione sta sempre qui, di prendere il moto per la sensazione, il concomitante per la cosa concomitata. Empedocle, volendo spiegare la sensazione dell'udito, disse che ella nasceva « dalla battitura dell'aria nella parte « dell'orecchio, la quale a guisa di chiocciola è torta in « giro, stando sospesa dentro e come un sonaglio per- « cosso ». Questa similitudine del sonaglio percosso appaga molti a primo tratto. Ma dato anco il sonaglio percosso, non fa ancora bisogno l'orecchio che ne percepisca il suono? Il sonaglio dunque non ispiega l'orecchio, senza il quale esso non suona. *(Nota dell'A.).*

sazione. Se egli è dunque vero che nella sensazione v'abbia una vera azione e una vera reazione, convien prima di tutto guardarsi dal credere che questa azione e questa reazione sia quella che interviene tra il corpo stimolante e l'organo stimolato, consistente in modificazioni al tutto materiali e di moto locale. La sensazione all'opposto insorge a lato, per così dire, di un tal movimento, contemporanea all'effettuarsi della operazione meccanica, ma senza però che ella mostri di avere con essa la menoma simiglianza, la menoma analogia. Dirò di più (cosa che si trascura al tutto di osservare), la sensazione non insorge, non si fa di novo, ma solo si modifica: giacchè non v'ha che un sentimento continuo, fondamentale, che ci costituisce come animali; le modificazioni del quale sono poi le sensazioni transitorie *(N. S. 738-739)*. Finalmente, chi profondisce la cosa intende a pieno, che la *sensazione* e il *movimento* son cose che si escludono insieme, poichè l'una appartiene al soggetto, e l'altro all'oggetto *(N. S. 732-734)*. Convien dunque, volendo cercare l'azione e la reazione nel fatto della sensazione, prescindere da ogni corpo oggettivamente contemplato, e rinserrarsi nella sensazione sola, quale ella è nella sua interna semplicissima natura. Ora qui egli è certo, che noi troviamo una passione: sentire è indubitatamente patire. Ma chi ci fa patire? dove è questo agente?

egli si nasconde, egli si fura agli occhi nostri; e avviluppato nelle tenebre, come egli è, che cosa potremo noi pronunciare di lui (1)? La sensazione ci testimonia la sua esistenza, ma non la sua natura. Noi non sappiamo adunque se risenta egli stesso qualche reazione dal suo operare sopra di noi. Ma sarebbe cosa troppo gratuita il supporlo: tanto più, che se noi reagissimo su di lui, egli parrebbe che il dovremmo sapere. Diremo forse, che la reazione nostra alle sensazioni si consuma dentro di noi, e non passa nell'agente esteriore da noi diverso? In primo luogo, o si parla di una reazione che si compie prima che sia suscitata in noi la sensazione, o dopo già suscitata questa. Prima che sia suscitata, noi non siamo consapevoli d'alcuna reazione, nè d'alcuna azione; perciò non possiamo affermarla. Dopo che la sensazione transitoria è suscitata, ella è inutile ogni reazione; e contro chi reagiremmo? contro la sensazione nostra, che già abbiamo ammessa? — Sarà dunque nello stesso atto del formarsi la sensazione. — Ma trattandosi di sensazioni organiche, è egli in nostro potere, dato il movimento necessariamente concomitante, l'evitarle? è in nostro potere l'impedirle? possiamo fare ad esse la più piccola

---

(1) È ciò che abbiamo chiamato il corpo soggettivamente considerato. Ved. *N. S.*, 722 sgg. *(Nota dell'A.)*.

opposizione? — Intendo come mi possano spiacere se son dolorose, come posso lamentarmene, come posso evitarne l'occasione esterna, come posso non prestar loro attenzione e fino sopprimerne in me la coscienza; ma non vedo come ci sia nell'ordine dell'animalità un potere di fare resistenza alla sensazione stessa che sta nascendo. L'animale è sommesso alla legge del sentire; nè vale difesa o schermo veruno contro di lei, quando già sieno poste tutte le condizioni del sentire. Non si può adunque concepire nessuna specie di *reazione,* dove non si può concepire nessuna specie di *resistenza;* si può solo immaginarla, cioè si può sognarla; il che appunto si fa da' nostri filosofi sperimentali ragionando *a priori,* cioè dal preteso principio universale che non si dà azione senza che v' abbia altresì una corrispondente reazione.

M. Da vero che io non mi aspettavo di veder prostrato in terra sì fattamente un principio, che io mi tenevo, a dirvi il vero, come un articolo di fede filosofica.

A. Dite bene, un articolo di fede, ma non una sentenza dimostrata: e la fede quanto vale in filosofia? (1) Anzi acciocchè voi vediate meglio,

---

(1) Vedasi dunque che il Rosmini intendeva la filosofia come opera genuinamente *razionale* sull'*osservazione* fedele e non preconcetta dei fatti integrali.

a qual segno sia stato dalla fantasia de' nostri filosofi sperimentali rincarito il prezzo, come direbbe il Kant, di questo principio « di una reazione corrispondente all'azione »; io vo' spingere il ragionamento più innanzi. Abbiam veduto, che il principio non regge nell'ordine de' *pensieri,* non regge in quello delle *sensazioni:* che direste voi, se io vi mostrassi, mancarci sovente anche parlando degli stessi *corpi?*

M. Mi dareste una lezione, che me ne vorrei ricordare un pezzo.

A. E bene, considerate il fenomeno della comunicazione del moto. Sieno due corpi, l'uno in quiete, e l'altro in moto nella direzione del primo: questo spinge quello, gli partecipa del suo moto, lo trae seco nella stessa direzione. Il corpo in quiete reagisce certamente all'urto del corpo in moto; ma la reazione sua, ditemi voi, è ella pari all'azione?

M. Credo di sì.

A. E io di no; perchè se fosse pari, non si moverebbe mai, non cederebbe punto nè poco. Ma egli si lascia muovere, cede; non reagisce dunque abbastanza, per elidere e distruggere tutta la spinta che si fa in lui. E da questo esempio possiamo imparare una verità anche più generale, cioè: « che il concetto della *passività* sarebbe distrutto, quando non vi fossero che azioni e reazioni corrispondenti ». Se l'azione e la rea-

zione sono uguali, allora non si hanno che azioni che perfettamente si distruggono, senza nessuna passività: se c'è il fatto della *passività* nella natura, dunque c'è un'azione a cui si cede, a cui non si contrappone un'altra azione uguale, che annullerebbe quella prima senza più. Ma questo ci travierebbe dal nostro cammino: torniamo a noi.

M. Ringraziovi assai di avermi chiarite queste idee, sulle quali vorrei pure che procedeste innanzi un bel pezzo. Ma per non esservi indiscreto, mi contento di tornare a bomba. — Parlavamo della concezione del sole. M'avevate conceduto, che non può dirsi rappresentarci ella la natura del sole pienamente e fedelmente, e tuttavia volete non derogar questo all'infallibile verità delle idee. Perocchè avete osservato, che a formarci la concezione del sole adoperiamo il ministero de' sensi, pe' quali diceste valere il principio che « gli atti sono ricevuti secondo la forma del ricevente ».

A. Ve l'accordai, sebbene non sia detto esattamente. Gli atti non si ricevono se non per creazione. Converrebbe piuttosto dire che « gli effetti prodotti in un ente sono conformati alla natura dell'ente in cui sono prodotti ». Ma non voglio indugiare il discorso; più tosto riassumiamolo, per metterci bene in via.

Io vi chiamavo ad osservare, come il pensiero

sia un'azione tutta spirituale ; però d'altra indole al tutto dalle corporee. Indi dicevo, che l'azione del pensiero non può alterare il suo oggetto, o sia egli il sole reale, o sia la concezione nostra del sole. Questa concezione però concedevo io non essere al tutto intera e fedele, appunto perchè non è tutta pensiero, ma in parte si trae da' sensi, che si modificano secondo loro proprie leggi. E certo è, che nella concezione nostra positiva del sole, esso ci si rappresenta all'anima a quel modo che cel danno gli occhi nostri. E niun dubbio può avervi, che la sensazione degli occhi, come ogni altra sensazione corporea, tenga in gran parte la sua natura e qualità dalla forma e natura dell'organo senziente, e massime dal sentimento fondamentale di cui ella è modificazione.

Non è dunque la sola quantità e natura dell'agente quella che produce in noi la sensazione ; ma la sensazione risulta da quattro cause associate insieme, non da due come le fa il Romagnosi, ciò sono : 1.° la cosa operante sull'organo, 2.° il modo e il mezzo del suo operare, 3.° la qualità, costruzione e materia dell'organo, 4.° e la natura del sentimento fondamentale. Questa quadruplice causa è il principio della sensazione del sole, la quale non è veramente alcuna rappresentazione del sole, ma puramente un segno o vestigio di lui in noi operante, offerto all'inten-

dimento (1). Or questo non toglie punto il vero da noi accennato, che il pensiero (il quale guarda questo segno, o questo vestigio del sole, che lo legge per così dire, e formasi il concetto del sole), non alteri punto nè poco nè il sole reale, nè la sensazione del sole, ma la lasci cotale quale i sensi gliela somministrarono. E qui stesso, nel fatto descritto, trovasi la prova palmare di ciò che dico.

M. Qual volete intendere?

A. Noi stessi siamo quelli che d'una parte abbiamo la sensazione fisica del sole, e dall'altra pensiamo a questa sensazione del sole. Abbiamo dunque dentro di noi tutto ciò che si richiede a poter rilevare se il pensiero alteri sì o no colla sua azione la sensazione, o se la sensazione del sole resti in noi la medesima quando la pensiamo, o quando non la pensiamo. Vedete adunque qua l'esperienza fatta dentro di voi sulla maniera di operare del pensiero: l'esperienza vi fa certa testimonianza, che l'azione del pensiero, al tutto diversa dall'altre azioni reali, non altera punto gli oggetti su' quali si adopera, nè incontra da essi reazione

---

(1) Indi si vede, che il Romagnosi col chiamar *segnature* tutte indistintamente le concezioni umane, confuse le *sensazioni* colle *idee,* e attribuì a queste ciò che a quelle solo conviene. Immaginò una scrittura, e dimenticò chi dovea leggerla. *(Nota dell'A.).*

veruna; perocchè io posso pensare quant' io voglio la mia sensazione, e per questo non la cangio, nè la modifico.

M. Non mi aspettavo una prova sperimentale in tali argomenti. — Io mi convinco da ciò che avete detto, essere il pensiero un cotal modo di operare, che non altera punto nè poco gli oggetti suoi. Per altro, dall' istante che il pensiero dipende dal senso, e il senso voi medesimo dite non ricevere in sè se non una cotale azione parziale dalle cose, la qual produce in esso senso un effetto, che delle cose non è alcun ritratto veramente, ma solo un cotal vestigio, o traccia tutta diversa dalle cose stesse; rimane che anco il pensiero che abbisogna di questa materia a concepire, non possa mai dirci la verità.

A. Più tosto dovrete farvi a distinguere nelle concezioni nostre intellettive due parti, la loro materia e la loro forma, quello che pone il senso, e quello che pone il pensiero stesso. L' esempio della concezione del sole materiale, che cadde accidentalmente tra' nostri ragionamenti, ci deviò alquanto dall' argomento propostoci. E non vi ricorda che noi parlavamo della verità? ora le sensazioni non sono quelle che costituiscono la verità, ma è il pensiero, l' idea, quello che la costituisce.

M. Ma come pensare sensa sensazioni, senza materia di pensare? onde le idee nascono,

secondo il vostro stesso sistema, se non per occasione delle sensazioni, almeno la massima parte, e pigliando dalle sensazioni, per così dire, la loro configurazione?

A. Maurizio mio, fra il saper tutto e il saper qualche cosa fate voi differenza?

M. Grandissima.

A. Or credete voi, che quando si tratta di ribattere lo scetticismo, e di mantenere all'uomo il posseso della verità, si voglia con questo prendere a dimostrare, che l'uomo sappia tutte le cose, e non ne ignori veruna?

M. L'assunto sarebbe ridicolo.

A. Che dunque vuol dire mantenere all'uomo il possesso della verità? pensateci un poco.

M. A me pare, or che ci penso, che quando anco dimostrar si potesse, l'uomo conoscere con certezza una verità sola, lo scetticismo sarebbe confutato appieno; perocchè sarebbe provato, che l'uomo ha il lume col qual vedere e accertarsi della verità, sebbene questo lume nol potesse usare che per una verità sola. Però intendo benissimo la differenza che mi fate notare fra il conoscere la verità, e il conoscere l'una o l'altra verità.

A. Avete côlto ciò che io vi volea dire. Che se poi si giunge non solo a provare che l'uomo possiede con certezza una o più verità, ma altresì che egli possiede tante verità e di tal natura,

quante e quali gli bisognano a porre i fondamenti inconcussi della giustizia, della perfezione, della felicità a cui è destinato; non solo rimarrebbe confutato lo scetticismo, ma ben anco impedita ogni rea conseguenza che si volesse dedurre dalla conceduta ignoranza dell'uomo.

M. Non è a contraddire. Riman però, che mi mostriate come alcuna verità almeno si rimanga salva, dopo quello che m'avete accordato circa la natura delle sensazioni.

A. Ripigliamo la concezione del sole, per non moltiplicare gli esempj. Vi pare egli a voi, che questa concezione racchiuda una notizia sola, o più?

M. Veggo che quando io concepisco coll'intelletto il sole, so, o almeno io credo di sapere due cose, l'una che il sole è, e l'altra *come* o che cosa è.

A. Ottimamente. Ora riflettete anche un poco: noi abbiamo detto, che il sole esercita da prima la sua azione sui nostri sensori, per esempio, sui nostri occhi, mediante i suoi raggi; e che l'effetto che produce nel nostro sentimento, non è una rappresentazione fedele e adeguata del sole, ma solamente un effetto, e come un vestigio di lui, un cotal segno che lascia in noi del suo operare. Or qual principio v'ha in noi, che intende per così dire questo segno, e dal segno argomenta alla cosa segnata, dall'effetto alla causa?

M. Certo la virtù di pensare che è in noi.

A. Ma questa virtù di pensare, che cosa viene argomentando dal *segno* che il sole ci ha lasciato, cioè dalla sensazione che ha in noi mossa?

M. Primieramente, che il sole è, e in secondo luogo, che egli è quello che ha prodotta in noi quella sensazione o specie visiva (1).

A. Non potevate risponder meglio. Di queste due notizie fermiamoci alla prima. Dal segno adunque, cioè dalla sensazione il pensiero argomenta che il sole è?

M. Indubitatamente.

A. Vedete voi qui, o Maurizio, che altro è il segno, la sensazione, e altro è la cosa argomentata dal segno, cioè l'esistenza del sole?

M. Chiaramente lo veggo.

A. Vedete anco che il segno, la sensazione riman fuori e al tutto separata dalla notizia a cui si conchiude per suo mezzo, e non serve al pensiero se non puramente come di un punto d'appoggio, per così dire, a spiccare il suo salto, e raggiungere la verità dell'esistenza del sole?

M. Anche questo.

A. E che perciò stesso, tutto quello che v'ha

---

(1) Avvertasi che qui non si tratta già di provare l'esistenza de' corpi esteriori, o il principio di causalità; il quale si suppone provato; ma non si vuole che sciorre l'obbiezione che nasce contro al possesso della verità dalle infedeli rappresentazioni del senso. *(Nota dell'A.).*

d'infedele e di limitato, o, se volete che dica, di falso nella sensazione del sole, non passa punto nella notizia della sua esistenza, la quale è al tutto pura, ed uguale, tanto se la sensazione in noi fosse riuscita d'un modo, come s'ella fosse riuscita d'un altro?

M. Assai mi contento che m'abbiate fatto distinguere la notizia dell'esistenza del sole, e la indipendenza di questa notizia dalla qualità e forma della sensazione.

A. Vedete adunque che qui abbiamo una notizia pura da ogni infedeltà del senso, la notizia che il sole esista. Questa sola notizia mi dà vinta la causa, mostrandovi che la soggettività, e la forma particolare del sentire non ha virtù d'influire in modo alcuno in certe notizie puramente intellettuali, quale è appunto quella dell'esistenza delle cose. Ma che vi parrebbe se io vi dicessi, che noi possiamo avere ben anco molte notizie della natura o qualità delle cose sensibili, limitate sì, ma non però falsificate dalla sensazione che ce le somministra?

M. Or questo vi vorrà esser difficile a dimostrarmi, dopo che voi stesso avete detto che l'impressione sentita dell'azione esterna è tutt'altro dalle cose stesse che in parte la produssero, e anzi non tiene con esse similitudine di sorta!

A. E pure non mi ritiro dal provarvi ciò che

ho detto. Uditemi attentamente. Se dalla specie visiva o apparenza del sole volessi io argomentare, lui altro non essere se non un ammasso di carboni accesi, o come diceva quel filosofo, una pietra infocata, ragionerei io punto bene?

M. Anzi peggio del cacciatore di vostro padre, Francesco Salvetti, che diceva il mondo non poter esser rotondo, ma piano, perocchè altramente le lepri spiccando salti capitombolerebbero per terra.

A. Ma perchè, Maurizio mio, dite voi che io indurrei male quella definizione della natura del sole?

M. Perocchè la specie o apparenza visiva non dice punto questo necessariamente, ma ce l'aggiungereste voi coll'immaginazione.

A. E se io dicessi come quell'altro filosofo, il sole essere grande come il Peloponneso o come tutta questa nostra valle di Lagaro?

M. Direste un altro sproposito.

A. E se io mi attenessi più tosto alla sentenza di quello che diceva il sole essere nè più nè meno grande come ci apparisce agli occhi, or avrò io indotto dirittamente dalla specie o apparenza visiva la grandezza del sole?

M. Peggio tuttavia.

A. Ora coll'avermi voi condannati tutti questi ragionamenti, sapete voi che vi siete dato della mazza in sul piè?

M. Come ciò?

A. Voi siete venuto confessando, che la specie, o apparenza visiva, sebbene in sè stessa infedele e non adeguata rappresentazione del sole, tuttavia non induce in errore necessariamente il mio pensiero; perocchè se m' inducesse in errore di necessità, voi non avreste potuto accorgervi del mio sragionare, quando volevo indurre dalla specie o apparenza, che il sole fosse una congerie di carboni accesi, o una pietra infocata, o che fosse grande quanto una provincia di Grecia, o quanto la nostra valle, o che avesse il diametro di due spanne.

M. Verissimo, voi mi aprite qua « uno spiraglio della diva luce ».

A. Dunque conchiudiamo: oltre la sensazione o apparenza visiva del sole, è in noi un altro *principio* che giudica quell' apparenza, e che ha virtù in sè di farci evitare ogni illusione che quell' apparenza potesse produrci. Or un *principio* che giudica le sensazioni, è superiore alle sensazioni e da esse necessariamente indipendente. Altro è dunque che la sensazione non ci rappresenti il sole tale quale è, altro è che ella ci costringa a credere che il sole sia come essa ce lo presenta. Se la sensazione avesse virtù di farci credere il sole tale quale ella ce lo presenta, l' errore sarebbe irreparabile, e la verità perduta; ma non facendo la sensazione che

presentare un segno, un vestigio del sole e nulla più, tocca poi a noi l'argomentare dirittamente da questo segno ciò che si può dedurne e ciò che non si può (1).

M. Sento tutta la forza di quanto mi dite. E m'accorgo assai bene, che voi prendete l'armi alla difesa della vostra tesi dalla mia stessa obbiezione. Perocchè, obbiettandovi io, che la percezione sensitiva del sole è infedele e inadeguata a rappresentarci il sole, e che però non possiam conoscere il vero ; voi mi convincete che io non potea dir ciò senza avere in me una norma della verità, per mezzo della quale io vedessi il difetto di quella percezione ; e vedere questo difetto, è un vedere la verità e campare dall'errore.

A. La sottigliezza vostra, Maurizio mio, vi scaltrisce meglio che non facciano le mie parole. Dirittamente avete osservato, che non si può conoscer l'errore senza il lume della verità ; e rendendo generale questa vostra osservazione, egli può dirsi, che ove « gli scettici giungessero

(1) Aristotele fa un argomento simile contro gli scettici sensisti del suo tempo. Questi dicevano: non è altra cognizione, che il sentire. Ma questo è mutabile, dunque non si dà verità. Aristotele risponde fra l'altre cose, che anche intorno al mutabile si dà verità; per esempio, « l'affermare ch'esso è mutabile, è una verità immutabile » (*Metaph.* III, IV, 5). *(Nota dell'A.).*

a provare erronee e fallaci tutte l'umane cognizioni », essi, con questo medesimo aver conosciuto l'errore, darebbero a divedere di possedere la verità, senza la quale niuno distingue e nota gli errori. All'opposto, ove l'uomo fosse dannato ad un perpetuo errore, egli non giungerebbe mai ad accorgersene; ma viverebbesi tranquillissimo e sicurissimo come fosse nel seno della verità: sicchè l'esistenza dello scetticismo è una prova ineluttabile contro lo scetticismo. Or, venendo a noi, sarà egli a stupirsi, che con questo lume della verità, che ci val tanto da renderci accorti di quello che ha di limitato e di fallace la sensazione, e che però ci guarda dagli errori ne' quali ella ci potrebbe indurre, noi possiamo altresì giungere ad argomentare dalla sensazione qualche altra notizia intorno alla natura e qualità del sole, vera al tutto, come n'abbiamo argomentato quella dell'esistenza?

M. Intendo benissimo il vostro ragionare. Voi volete dire, che se noi dal sentimento del sole vogliamo dedurre ch'egli sia un essere simile al nostro sentimento, erriamo, ma erriamo per imperizia e non per necessità; e prova ne date il poter noi appunto conoscere che erriamo. Perocchè un errore, tostochè si conosce, egli è altresì cansato. Se dunque, venite a dir voi, l'infedeltà della sensazione ci è occasione di er-

rore, questo errore nasce solo perchè vogliamo dedurre da essa ciò che logicamente non si può dedurne. E converso, ove da essa noi deduciamo solo quello che logicamente dedurre si può, noi non erriamo, nè l'imperfezione del segno offende le nostre induzioni.

A. Appunto. E però, come l'*esistenza del sole* è dedotta dalla sensazione in modo, che viene al tutto eliminato dall'argomento ciò che v'ha d'imperfetto nella sensazione; così parimente non è impossibile dedurne altre notizie sulla natura e sulle qualità del sole, non punto offese dalla forma soggettiva di essa sensazione. In somma, se nel ragionamento s'introduce la sensazione del sole, facendola valere per ritratto o similitudine fedele del sole; cominciamo da un errore, e non possiamo dedurne che errori. Se poi introduciamo la sensazione per quello che ella è, cioè per un *segno;* noi partiamo da una verità, e ne avremo altrettante verità per corollari. Laonde se io definissi il sole « quell'ente che risplende o sia che produce nel mio sensorio quella specie sensibile che chiamammo segno o vestigio del sole », non avrei una notizia di più, oltre quella della sua esistenza? e notizia indipendente dall'imperfezione della sensazione? io conoscerei il sole sì come causa (certo parziale) delle sensazioni mie; e questo già è un conoscere veramente, sebbene limitatamente, la natura e qua-

lità del sole. Ecco adunque di novo come la soggettività del sentire non altera punto la dirittura del ragionare, il quale è superiore al sentire, non riceve l'imperfezione di questo, anzi la riconosce, la giudica, la cessa da sè ; e all'errore non rimangono legati se non coloro, i quali alla ragione sostituiscono i sensi, e credono a questi ciecamente, arbitrariamente, nè sanno prezzare il lume intellettivo che è in essi, e dove solo è l'alto seggio della divina verità.

M. Ora parmi di entrare ad intendere, come voi siete solito dire, che le idee non sono segni delle cose, ma sono le cose stesse intellette, o, come anche vi esprimete, sono « l'intelligibilità delle cose ».

A. Questo, che toccate, è un vero di sommo momento. Avete veduto, come la specie visiva del sole è un *segno,* dal quale noi possiamo cavare, mediante il lume della ragione, delle cognizioni, fra le quali annoverammo l'esistenza del sole, e l'essere egli un agente esterno e causa parziale delle nostre sensazioni. Le quali due notizie, che il sole sia un ente, e che questo ente abbiasi un'attività determinata dall'effetto che produce in noi, sono appunto due idee. E queste *idee* nel loro esser proprio non hanno che fare colla *sensazione* del sole, e colla sua forma soggettiva, onde sono state non cavate da questa o composte, ma argomenta-

te. Or tali idee non sono segni, ma vere cognizioni; sebben assai limitate, perchè appunto limitato è l'effetto in noi prodotto dall'agente. E qui considerate, o Maurizio, ciò che fanno i sensisti. Da prima, non analizzando essi bene nè osservando accuratamente, si avvisano, che la sensazione del sole sia la cognizione che abbiamo del sole, e la sbaglian sì grosso, da prendere il *segno* per ciò che dal segno si deduce. Incappati in questo primo errore, viene il tempo in cui, riflettendo, s'accorgono che la sensazione del sole non è una sua fedele rappresentazione, ma più tosto una semplice *segnatura* di lui. Tosto concludono, « tutte le nostre cognizioni essere segnature, simboli, o ieroglifici delle cose ». La conclusione loro è frettolosa; ma però viene inevitabile, dopo aver posto l'error primo. Questa conclusione, per loro meravigliosa, li solleva a prendere subito un tuono solenne e magistrale, riprendendo severi quegli altri filosofi temerarii, i quali danno di troppo all'umana ragione, e non si tengono ne' giusti confini segnati dalla sensazione, e osano parlare del conoscere le essenze delle cose. Le riflessioni de' sensisti vanno avanti, e diventano arci-prudenti: e in fine l'uomo non sa più niente, perchè tutto il suo sapere diviene apparente, soggettivo, contingente, pratico: quest'è l'apice della sapienza sensistica.

M. Voi avete narrato una storia: quelli sono

i passi che danno i sensisti inevitabilmente verso lo scetticismo, dove sarei anch'io, se voi non m'aveste preso pel ciuffetto. Ma giacchè mi toccaste l'*essenze* delle cose, credete voi dunque da vero che si possan conoscere?

A. Maurizio mio, nel *N. Saggio* ne parlo a lungo; e vorrei rimettervici *(1213 e sgg.)* perocchè io vi confesso un difetto non leggeri che ho, ed è, che il dir due volte una cosa, m'appena, nè so dirla allo stesso modo.

M. Abbiatemi pazienza; e se non la sapete dire allo stesso modo, tanto meglio; ditemela a un altro; io son certo che v'intenderò più coll'udire da voi due parole, che col leggermi quell'immenso vostro volume.

A. Poltroncello! fuggifatica!

M. Eh non sono poi solo.

A. Bella scusa! ma non perdiam tempo. Torniamo, se vi piace, alla nostra immagine visiva del sole. Poniamo di trarre da quella un concetto del sole, e trarlo a sproposito quanto volete.

M. Per esempio, che il sole sia « la lucerna del mondo », come dice il divino nostro poeta, la qual consumi al giorno cento milioni di barili dell'olio del paradiso.

A. Ell'è delle vostre. — Or separiamo due cose dentro a questo vostro bel concetto del sole. Intendete voi che altra cosa è pensare a

questo grande lucernone, altra cosa il dire che il sole sia desso?

M. L'intendo.

A. Or dove pare a voi che consista l'enorme sproposito? nel concetto di un sì gran lucernone, o nel credere che sia desso appunto il sole?

M. Veggo che l'immaginarmi io una lucerna, grande o piccola ch'ella sia, purchè non contenga nulla di logicamente ripugnante, non è ancora cadere in errore alcuno, e che perciò l'errore non consiste se non nell'applicazione che io fo al sole, di questo concetto astratto della lucerna, pensando che il sole sia il realizzamento, per così dire, della lucerna da me concepita.

A. Per eccellenza! Or considerate, che l'idea di una così sformata lucerna è ciò che si chiama *essenza,* non già l'essenza del sole (chè nel crederla tale starebbe l'errore), ma una essenza quale ella è, e nulla più. Ecco adunque in che consista la intuizione delle essenze: come voi vedete, non è altro che l'intuizione di una cosa possibile, e però scevra di contraddizione, chè se n'avesse in sè, non sarebbe più tale.

M. Convien dunque dire che chi dice non conoscersi le essenze, non intende che cosa sieno le essenze.

A. E io così credo: si confonde, vedete, l'*es-*

senza colla *sostanza* e colla *sussistenza* delle cose. Ma io vi vo' fare osservare un' altra cosa non meno importante. Non m' avete detto voi, che nella semplice concezione di una lucerna che fa la mente, ella non cade ancora in errore alcuno?

M. Vel dissi; perchè ella non afferma già, coll' intuire mentalmente quella lucerna, ch' ella sussista in realtà, ma solo l' apprende tra le cose possibili e non ripugnanti.

A. E tuttavia, ditemi, Maurizio, onde venne alla mente vostra il concetto di questo immenso lucernone di cui parliamo?

M. Dalla specie visiva del sole.

A. Vedete dunque, che le stesse sensazioni possono darci l' occasione a pensare de' concetti o sia delle idee che non hanno errore alcuno; poichè sebbene non rappresentino fedelmente le cose che ce le hanno cagionate, pure possono alla nostra mente somministrare una *figura* o determinazione di cosa in sè stessa possibile, e che però è verità.

M. Sicchè io vedo di dover conchiudere, che tutto ciò che trae la mente nostra, argomentando, dalle sensazioni, o togliendo da esse certe limitazioni, è la verità; purchè non sia fatto ad arbitrio, ma logicamente.

A. Ed è di queste notizie intellettive, di queste idee od essenze, che noi ragionavamo a

principio; alla verità delle quali, intendete voi ora, che il sentir nostro soggettivo non apporta verun pregiudizio?

M. L'intendo.

A. E bene; riassumereste ora voi pertanto tutto ciò che abbiamo fin qui ragionato?

M. Due cose mi dimostraste: la prima, che il pensiero non reca alterazione alcuna agli oggetti o reali o possibili da lui pensati; la seconda, che gli *oggetti reali percepiti,* sono in qualche modo alterati dalle nostre sensazioni: ma gli oggetti *possibili,* che chiamaste idee ed essenze, non possono sostenere dalle sensazioni veruna alterazione o guasto; imperocchè essi sono al tutto scevri da sensazioni, le quali non sono che l'occasione, o il punto d'appoggio, o una cotal traccia dietro a cui il principio nostro pensante si conduce a intuire sì fatte idee ed essenze. Io sono appagatissimo dell'udito fin qui; ma tuttavia vorrei chiedere qualche altro chiarimento (1).

A. Dite.

M. Voi avete mostrato che il pensiero non altera nè l'oggetto reale, nè la sensazione che pure agli oggetti reali appartiene; ma non parmi abbiate dimostrato ancor bene, che egli non

---

(1) Sul platonismo che qui appare vedasi ciò che ne abbiamo detto nell'Introduzione.

possa in modo alcuno alterare le stesse sue idee, che voi chiamate essenze delle cose.

A. E bene; facciamo che il pensiero, in volgendosi a intuire un' essenza le apportasse qualche alterazione. L' essenza così alterata dal pensiero racchiuderebbe ella qualche logica contraddizione?

M. No; se racchiudesse una contraddizione, ella non si potrebbe più pensare.

A. Dunque l' alterazione che il pensiero può portare alle essenze, in ogni caso non consisterebbe in altro che in cangiarsi un' essenza in un' altra.

M. Come ne fate venir voi questa conseguenza?

A. Se l' essenza alterata non racchiude contraddizione, è anch' essa un' essenza. Abbiamo già detto, che qualunque cosa si possa pensare come possibile, chiamasi essenza; e tutto è possibile ciò che non involge contraddizione.

M. Ben m' accorgo che io confondeva nell' animo mio la questione de' *sussistenti,* colla questione delle *essenze,* le quali costituiscono l' ordine delle cose meramente possibili.

A. Tale è l' error comune de' filosofi moderni. Voi però già vedete, per questo stesso, che le essenze sono d'una natura essenzialmente inalterabile; chè ove si ponesse che il pensiero potesse alterarle, non sarebbe una vera alterazione, ma la

sostituzione d'una essenza all'altra. E il vedere più tosto l'una che l'altra essenza, niuno errore contiene, niuna falsificazione della verità. Non si considera dunque abbastanza l'immenso numero delle essenze, non si considera che ogni concetto privo d'interna ripugnanza chiamasi essenza. Qual maraviglia perciò, che il pensiero possa bensì passare dal contemplare una essenza al contemplamento d'un'altra, ma non mai possa alterarne alcuna? Ad andare il pensiero fuori delle essenze, ad affissarsi in qualche cosa che essenza non fosse, si richiederebbe nulla meno, che di pervenire ad un oggetto che involgesse in sè stesso contraddizione: cioè ad un oggetto che non potrebbe essere concepito dal pensiero. Le *essenze* dunque sono l'oggetto necessario del pensiero, di guisa, che può bene il pensiero dell'uomo cessare, ma fino che c'è il pensiero, non può esservi che a condizione che egli termini nelle essenze delle cose, senza poter mai uscire menomamente dalla sfera di esse: stantechè nessuna potenza può uscire da' suoi oggetti o termini. Intendete voi, che questa condizione è intrinsecamente necessaria al pensiero? e che però ella entra a formar parte dell'essenza del pensiero anche questa legge, « ch'egli non alteri i suoi oggetti ideali », per sì fatto modo, che s'egli li alterasse, già non sarebbe più pensiero?

M. Non ebbi mai posto attenzione a così stretto argomento.

A. O sia adunque che voi consideriate la natura del pensiero, o sia che consideriate la natura delle essenze oggetto del pensiero, voi pervenite allo stesso risultamento. Se considerate il pensiero, vi è forza di convenire, che il suo oggetto sono tutte le essenze delle cose, e che gli è lecito solo di trapassare a contemplar l'una dopo l'altra, ma non mai di alterarle; nel qual caso non sarebbero più essenze, e però il pensiero avrebbe distrutto il suo oggetto, non sarebbe più egli stesso. Se considerate poi la natura delle essenze o idee, voi le trovate immutabili e non possibili di ricevere in sè mutamento alcuno. Poichè, come dissi ancora, supponendo che queste essenze o idee potessero alterarsi, si suppone ch'elle possano aver due modi di essere, l'uno che le fa quali sono, l'altro che le fa quali appariscono.

M. Certo.

A. E nell'uno e nell'altro di questi modi non vi dee aver ripugnanza.

M. Se vi avesse, non potrebbero essere.

A. Se non son dunque ripugnanti questi due modi, e tuttavia son diversi, già non sono più una essenza sola, ma due.

M. L'intendo.

A. E veramente, immaginiamoci come possi-

bile qualunque cosa vogliamo; e poi facciamoci un cangiamento. Per minimo ch' egli sia il cangiamento, la cosa pensata è un' altra; ella differisce dalla prima, come il due differisce dall' uno; di che Aristotele stesso, vedete, paragonava le essenze a' numeri (1), a fine di significare la loro intera diversità. Se dunque ogni essenza è semplice, sì fattamente che non riman più dessa ove soffra la più leggera mutazione; egli si pare manifesto, che le essenze non possono aver due modi, e che però debbono esser tali necessariamente, quali all' animo nostro appariscono. Però voi vedete quanto a torto e ad arbitrio sospettavate, come diceste, che le cognizioni nostre sieno *apparentemente* immutabili e necessarie, ma *realmente* mutabili e contingenti.

M. La dimostrazione della veracità delle nostre idee parmi evidente. Ed ora io capisco, che il sospettare ch' elle sien altro da quello che dimostrano, nasce dal non aversene abbastanza osservata e perscrutata la natura; e, per dirlo aperto, nasce dall' ignoranza. Infatti non pos-

(1) La sentenza è celebre presso gli Aristotelici e gli Scolastici: πῶς ἀριθμοὶ τὶ οὐσίαι. Il pensiero è quello stesso di Pittagora; al quale ritorna anco Aristotele, con tutta la sua ambizione di mostrarsi originale, e dissimile a quelli che il precedettero. *(Nota dell'A.)*.

sono esser diverse da quello che appariscono, appunto perchè, come avete dimostrato, non possono concepirsi come fornite di due modi di essere, consistendo tutta la loro natura in non aver nulla in sè stesse, che involga contraddizione ; sicchè o non sono, se involgono contraddizione, o sono, se non l'involgono ; e verificata questa condizione, ogni variazione le fa esser altre, e non rimaner più prime ; sicchè il pensiero può andare dall'una all'altra, ma alterarne nessuna non mai. Non mi rimarrebbe che un ultimo dubbio, leggero per me, dopo quello che ho udito, per altri grave, ed è questo. Quand'io miro un oggetto sussistente, io non percepisco già l'oggetto stesso, ma sì bene la mia propria sensazione. Or ugualmente egli pare dovere avvenire dell'intuizione delle essenze. Quali cose si vogliano sien queste essenze, se voi non le volete modi, o atti dell'anima , elle però non potranno essere percepite in sè stesse, ma nell'effetto che produrranno in noi. E ponendo che sieno cose che operano in noi, l'effetto di una cosa non può essere, come abbiamo detto parlando della sensazione del sole, che *segno* della cosa che agisce, e non la cosa stessa. Noi non sentiremo adunque le essenze ; ma il loro effetto, una nostra modificazione. Ora eccoci nel primo stato, diranno alcuni, della questione : tutto ciò che noi sen-

tiamo, o conosciamo, non è finalmente altro che modificazione nostra.

A. Il principio da cui muove questa argomentazione è dunque questo, che « noi non possiamo sentire se non le modificazioni nostre ».

M. Appunto.

A. Ditemi, è egli questo un principio *a priori*, o sperimentale?

M. Nelle sensazioni avviene così, dunque è sperimentale.

A. Maurizio mio, l'esperienza che mi adducete fatta colla sensazione, la quale non voglio ora io esaminare (1) ma ammettervi, prova solo per le sensazioni, o anco per tutti gli altri modi di essere e di fare delle cose?

M. Veramente per le sensazioni sole, sulle quali s'è fatto l'esperimento.

A. Ma voi volete applicare ciò che l'esperienza vi mostra avvenire nel fenomeno delle sensazioni animali, anche al fatto dell'intendere. Or se questa estensione del principio vostro non la potete provare coll'esperienza, forz'è che la proviate con un ragionamento *a priori*, o pure che la poniate gratuitamente, nel qual caso vi si nega del pari gratuitamente.

M. Mi avvisate d'una cosa, a cui non avea

---

(1) Vedi il *N. Saggio,* 843 e sgg., dove ho dimostrato il *contatto* delle forze e la inesistenza dell'una nell'altra.

posto mente. Io m' accorgo ora, che il principio addotto, considerato nella sua universalità, non può essere sperimentale, come mi pareva, ma sì bene *a priori*. Tuttavia forse si può ragionando provare, eziandiochè l' esperienza nol mostri. Imperocchè, come è egli possibile che uno spirito intenda altro che la propria modificazione? questa sola è in lui: se ci avesse un oggetto diverso da lui, egli nol potrebbe menomamente apprendere.

A. Maurizio dolce, prima di rispondervi, devo farvi fare di novo la riflessione, che da per tutto siete costretto d' allontanarvi dalla scuola sperimentale, ricorrendo a provare il principio col raziocinio anzichè coll' esperienza.

M. Vero, ma non ci ha verso: o deesi lasciare quel principio come certo senza prove, o deesi ricorrere ad un ragionamento, non bastando a formarlo l' esperienza.

A. E quel principio il pone appunto senza prove la scuola pretesa sperimentale, e lo seguita qual norma sicura secondo cui dirigere l' esperienza; e però egli è un di que' principj *ontologici,* che si devono veramente chiamare i pregiudizj della predetta scuola, i quali dirigono i suoi lavori ad arbitrio, e le impediscono di riuscir mai al vero. Quanto poi alla prova che voi n' avete addotta, considerate un poco qual forza ella possa avere: consiste

tutta nel solito « come è possibile? » Io ho già denunziata questa formola come indegna d'un filosofo, indegna d'un uomo, il quale dee prima di tutto cercare non già come sieno possibili le cose, ma se sono o se non sono: e secondo me, l'accertarsi bene del fatto è il primo canone della vera scuola sperimentale, che è appunto quella che io predico quanto n'ho in gola (1).

M. Ma dunque potrà un *essere* trovarsi in un altro *essere?* si darà questa comunicazione singolare che supporrebbe il vostro sistema, mediante la quale un ente non pur modificherebbe un altro ente, ma mostrerebbe, renderebbe intelligibile ad un altro ente la propria natura?

A. Io vi rispondo al mio solito: osserviamo, cerchiamo come stia la cosa senza prevenzioni.

M. Vedo bene, che questa è la via più sicura da venirne a capo. Imperocchè che sappiam noi, poveri mortali, quali sieno le leggi degli esseri tutti? e di quante maniere diverse ce n'abbiano, se nol rileviamo dalla percezione e dall'esperienza di quelle? d'altro lato, ritengo altamente impresso quello che solete dire, così di spesso, che

---

(1) Qui come in molte altre circostanze, ove lo dice anche più apertamente e diffusamente, il Rosmini vuole applicato alla filosofia il metodo galileiano. E a noi pare che non solo abbia voluto applicarlo, ma l'abbia applicato.

« niente è impossibile di ciò che non involge contraddizione ».

A. Questo principio appunto vi premunirà contro agli errori ; impedirà che la vostra mente si restringa e s' impiccolisca, e voglia poi comunicare la propria piccolezza e minuzia alle cose. E veramente, considerate bene onde avvenga il pregiudizio di cui adesso parliamo, che una cosa non possa essere nell'altra, nè comunicare all'altra e far conoscibile la propria entità.

M. Onde credete voi che provenga?

A. Manifestamente dall' idea di *spazio* e di *corpo,* dove una parte è essenzialmente fuori dell' altra.

M. Non è dunque esatta quella opinione che vorrebbe classificare tutte le nozioni astratte, toccanti le scambievoli azioni degli esseri, sotto le due rubriche dello spazio e del tempo (1).

A. Ella è infetta dal pregiudizio di cui par-

---

(1) « Le nozioni astratte e normali, dice il Mamiani, che « scendono dal fenomeno universalissimo della dipendenza « reciproca delle mutazioni, si collocherebbono nel libro « da noi divisato sotto le due grandi rubriche dello *spazio* « e del *tempo* » (P. I, c. XI, V). Questa sarebbe una classificazione *fisica,* e non *metafisica:* varrebbe per le mutazioni delle cose corporee, non per quelle degli enti in universale, molti de' quali non hanno che fare collo spazio e col tempo. E quando altri pretendesse che quella classificazione dovesse valere per gli enti tutti, egli avrebbe con ciò stesso passato il limitare del materialismo. *(Nota dell'A.).*

liamo, cioè dal credere alla sempliciona che tutti gli enti siano soggetti alle leggi dello spazio e del tempo. Questo è principio *ontologico* che distrugge ogni sperienza.

M. Veramente, se si tratta di trovare un' assoluta contraddizione *in terminis* nel concetto di un ente che si comunichi tutto intero ad un altro, che in un altro esista, o che gli riveli tutta la sua natura ; questa io non ce la vedo. Solo ho una cotale ripugnanza ad ammettere una proposizione sì strana, sì singolare, sì contraria a ciò che si suol comunemente credere.

A. Tutto è strano all' uomo quello che a lui vien nuovo ed inosservato : niente è strano all' uomo di ciò che gli si fa vecchio e famigliare (1).

M. Fatemi vedere adunque, fatemi osservare questo fatto che voi dite avvenire nella natura della cognizione.

A. Quando io affermo a me stesso che fuori di me esiste il sole, ditemi, questo che affermo è egli una mia modificazione? avvertite bene ; io non domando se l' atto che fo, o se il sole concepito da me, sia una mia modificazione ; suppo-

---

(1) È noto che da noi C. Guastella crede che l' illusione del conoscere le cose in sè non sia altro se non un ricondurre uno o più fenomeni non abituali ad altri abituali e famigliari. Ma, appunto, far ciò anche per il Rosmini è un illudersi. Il vero conoscere è altro, come ben si va dicendo qua.

niamo per un poco ch' egli sia tale. Io domando se la mia *affermazione* si riferisce alla modificazione mia, o ad un ente diverso da me. È per ispiegarmi ancor meglio, poniamo che io sia ingannato, e che creda per errore che il sole sia un ente da me diverso ; io domando, questa mia falsa credenza si riferisce ad un ente diverso da me, o a me stesso?

M. La credenza si riferisce certamente ad un ente diverso da voi, sebbene l' ente che v' apparisce non sarebbe, nel caso supposto, che una modificazione vostra.

A. Bastami che m' accordiate che la *credenza*, sebben falsa, si riferisca fuori di me, e la cosa è spacciata.

M. In che modo?

A. Questa *credenza* sarebbe erronea certamente, perchè prenderebbe una mia modificazione per un ente sussistente ; ma io vi dimanderò di nuovo, come feci già innanzi, in che consisterebbe questo errore? solamente nel prendere una cosa per un' altra: non mai nel concepire la cosa stessa come possibile.

M. Veggo, che la difficoltà ch' io vi faceva fu già risoluta col discorso di prima.

A. Così è. Come risulta da quello che abbiam detto, una credenza è falsa soltanto pel supporre che ella fa, sussistere un ente che non sussiste ; e non per la concezione di questo ente

considerato meramente come possibile. Ora la concezione inchiude che si possa concepire il *diverso* da sè, cioè de' possibili, tutti diversi fra loro, e diversi da me medesimo. Però la concezione o l' intelligenza è un fatto singolare, che o conviene negarlo al tutto, o pure ammettere che in esso avvenga, che gli enti possibili, le idee, le essenze delle cose giacciano nella mente di chi le intuisce senza confondersi con essa, senza diventare modificazioni di essa, o avere colle modificazioni di essa alcuna similitudine o analogia.

M. Convengo, che dite assai bene. Riconosco che la natura degli enti possibili sta appunto nell' essere intelligibili ; essi sono necessariamente quelli che appariscono, quelli che si conoscono essere, non consistendo in altro la loro natura, se non in ciò che di loro si può affermare e conoscere. Se dunque si afferma di essi, che sono, o che sono d' uno o d' altro modo, purchè senza contraddizione, forz' è che sien tali.

A. E ora vedete quanto sia sbagliato il ragionamento di certi filosofi i quali s' avvisano, che la natura oggettiva dell' ente, intuito dall' anima nostra, non gl' impedisca d' essere qualche cosa d' interiore a noi, qualche cosa a noi appartenente, qualche nostra modificazione, perocchè, dicono, noi concepiamo anche noi stessi come oggetto del pensiero, e tuttavia noi non

ci facciamo esterni per questo a noi stessi (1).

M. Certo. Poichè quando noi concepiamo o affermiamo noi stessi, noi non ci affermiamo mica per diversi da noi ; e l' ente intelligibile che si concepisce è quello appunto, come voi mi avete osservato, che da noi si afferma, quello a cui si riferisce la nostra affermazione ; e chi il fa qualche altra cosa, lavora d' immaginazione.

A. E aggiungete due cose. La prima, che l' esempio arrecato della concezione e affermazione di noi stessi, prova che la concezione intellettiva delle cose è fedele, e non ne altera la natura ; è la prova sperimentale da noi già prima addotta : chè d' una parte abbiamo la concezione di noi, dall' altra noi stessi sentiamo che cosa siamo ; e raffrontando il *sentimento* alla *concezione,* vediamo che quello non c' inganna, nè punto si altera per questa. La seconda si è (e vorrei che ben la consideraste), che quell' esempio è recato a tutto sproposito ;

---

(1) « E di vero la nostra spontaneità medesima non di-
« viene a ciascun istante oggetto della conoscenza nostra
« riflessa, e perciò non rimane distinta dal nuovo atto di
« conoscenza? nientedimanco la spontaneità nostra non si
« fa esterna e non prova l' esterno : tutto ciò adunque che
« rimane di qua dai confini dell' unità assoluta dell' intel-
« letto, non può avere assoluta esteriorità, senza divenire
« al tempo medesimo composto e semplice, uno e più ».
(MAMIANI, P. II, c. XI, V).

non si tratta nel ragionamento nostro di cose sussistenti, nell'affermazione delle quali ci potremmo ingannare, non mai però per necessità logica; ma trattasi di *possibili*, o sia di cose meramente concepite. Hassi adunque a distinguere *noi* stessi, dalla *concezione* o idea di un noi. L'idea d'un noi, non siamo noi. Non è dunque vero che il noi concepito meramente, e non affermato sussistente, il noi nella sua possibilità, o, che è il medesimo, nella sua essenza, sia una cosa identica con noi stessi sussistenti; ma l'idea di un noi è tanto diversa da noi sussistenti, quanto tutte l'altre idee delle cose. Sicchè si può tanto ben dire, che l'idea di una stella, o di un fiore, o di un pesce sia da noi diversa, appunto per l'oggettività sua; quanto si può dire che sia diversa da noi l'idea di un noi. Avvertite però maniera al tutto povera e pregiudicata di parlare, quando si prenda a rigore come si dee far qui, che ferisce nel nodo della questione, che è quella di dire che noi, o « la nostra spontaneità non si fa esterna » per essere concepita oggettivamente. A nessuna idea si può applicare la denominazione di esterna o d'interna, di dentro e di fuori. Un'idea, come pure un'anima quant'è intelligente, non ha queste relazioni collo spazio, che appartengono solo alle cose corporee. Un'idea è in sè stessa, e non in un luogo. Un'idea si può dire nell'anima, quando è in-

tuita dall' anima ; ma non è già nell'anima, come la minestra è nella pignatta ; ma in tutt' altro modo, che non ha similitudine nelle cose corporee ; in un modo, che si dee dal filosofo guardare in faccia, per così dire, e così riconoscerlo ; non di sbieco, cioè indurlo per analogia de' corpi, per immaginativa, per arbitraria argomentazione *a priori*.

M. E parmi ora di travedere anco, come lo spirito, sebben semplice, possa intendere le cose vestite di spazio.

A. Vi sarà facile ; conciossiachè l' idea dell' estensione è semplice anch' essa come tutte l' altre idee, e però anche lo spazio vedesi dall' intelligenza in un modo al tutto semplice, e fuori dello spazio.

M. Questo tocca da vicino quella terribile questione circa il ponte, che si richiedeva tra la nostra mente e le cose.

A. Così è ; era quello un materiale e al tutto falso modo di favellare messo innanzi da' sensisti ; ed esso confondeva la mente, e le impediva di vedere il vero. Fatto sta, che la stessa esteriorità (se così si vuol chiamare il corpo, o lo spazio) non è che uno de' modi, onde quel genere di enti che si chiamano *estesi* sono diversi da noi : e questa esteriorità ha la sua idea : e l' idea della esteriorità non è nè esteriore, nè interiore : è pura, semplice, spirituale, distinta dall' anima,

come tutte le altre idee. Or chi potrà negare alla mente la concezione delle cose esterne, cioè degli estesi, come di tutte l'altre cose diverse da noi, se ella può concepire e veramente concepisce tutte queste cose?

M. Verissimo. Rendovi grazie; io n'ho abbastanza per questa fiata, da meditarci un buon tratto.

INDICE